

ANTONIO BRUERS

PENSATORI ANTICHI E MODERNI

Eraclito - Platone - Aristotele - Plutarco - Ficino
Leonardo - Machiavelli - Bruno - Campanella
Bacone - Spinoza - Leibniz - Genovesi - Spallan-
zani - Hegel - Leopardi - Rosmini - Tommaseo
Schopenhauer - Fechner - Spaventa - Fornari
Spencer - Ardigò - Nietzsche - Windelband
Morselli - Bergson - Gentile



ALEX
B
29
B768

ROMA

DOTT. G. BARDI - EDITORE

1936-XIV

PROPRIETÀ LETTERARIA

Copyright by Giovanni Bardi 1936

Printed in Italy

Roma 1936-XIV - Tipografia del Senato del dott. G. Bardi

AVVERTENZA

Raccolgo in questo volume una serie di profili di filosofi antichi e moderni, occasionalmente pubblicati nel corso di circa quindici anni in giornali quotidiani e in periodici vari (1).

Il presente volume non deve quindi essere considerato come una storia della filosofia (alla quale, d'altra parte, mancherebbero molti pensatori fondamentali) ma come una raccolta di semplici vedute e prospettive su alcuni pensatori, valutati in base a principî che il lettore troverà esposti nei due scritti che, a titolo intro-

(1) A parte i filosofi sui quali non ho avuto occasione di scrivere, mancano nel presente volume alcuni scritti compresi in altri miei libri, e precisamente profili e considerazioni su Kant, Vico e Romagnosi che fanno parte del volume: *La Missione d'Italia nel mondo* (Foligno, Campitelli 1928) e su Gioberti del quale mi sono occupato nelle seguenti pubblicazioni: *Gioberti: Guida Bibliografica* (Roma, Fondazione Leonardo 1925); *La Questione Romana* (Roma, Anonima Romana Editoriale 1925); *V. Gioberti: l'Italia, la Chiesa e la Civiltà Universale*, pagine scelte a cura e con introduzione di A. Bruers (Torino, Paravia, 1926); *Catalogo della Sala Giobertiana di Roma* (Roma, 1928), *Italia e Cattolicesimo* (Firenze, Vallecchi, 1929). Per G. B. Vico cfr. anche il volume: *Tommaseo: G. B. Vico*, con introduzione di A. Bruers (Torino, Utet, 1930).

duittivo, vengono dopo la presente Avvertenza, seguiti da un terzo scritto che vale a giustificare un altro intento del volume: quello di costituire un tentativo per adattare ai non iniziati gli alti concetti della filosofia, le ardue teorie della scienza e soprattutto per mettere in contatto la filosofia e la scienza con la letteratura, facilitando lo scambio delle reciproche influenze.

In realtà, uno dei più gravi difetti dell'epoca nostra è l'eccesso della specializzazione, per la quale filosofi e scienziati, economisti e letterati si chiudono nella torre eburnea della loro disciplina, compiendo, sì, i grandi progressi che l'isolamento può conferire, ma rinunciando anche a quelle fecondazioni sociali che dovrebbero essere lo scopo ultimo del sapere.

Questo libro non si rivolge, dunque, ai filosofi di professione, ma semplicemente agli uomini colti, ai quali ho ritenuto utile esporre, non il sistema, non l'aspetto, dirò così, tecnico, dei grandi pensatori, ma piuttosto le loro idee centrali, quelle che ricollegano le loro opere alla storia e alla cultura generale. Opera, quindi, la mia, di modesta volgarizzazione, la quale, appunto per questo, non troverà, certo, benevoli molti professionisti della filosofia, così come, del resto, raramente i volgarizzatori trovarono grazia presso gli specialisti dei varî rami dello scibile.

Questa eventualità, oserei dire, anzi, questa certezza, non mi ha distolto dal proposito di compiere un tentativo che per l'Italia è quasi nuovo, e come tale meritevole di benignità da parte dei lettori consapevoli delle più urgenti necessità dell'odierna cultura.

1935-XIII.

INTRODUZIONE

FILOSOFIA ITALICA

I.

Affermo da anni che l'Italia filosofica odierna ha dinanzi a sè un compito preciso: creare un sistema di filosofia italica che possa costituire la base prima, il tipo ideale del nuovo ordine di cose. E siccome credo che l'Italia sia destinata a costituire il centro di una nuova civiltà europea, ritengo che le basi del nuovo sistema debbano essere universali.

Vana sarebbe l'impresa di creare un grande Stato senza l'esistenza di un adeguato Sistema filosofico che costituisca la suprema guida direttrice di coloro che, nel campo della Religione, della Legge, della Scuola, delle Arti, della Politica, dell'Amministrazione, sono destinati a fondare e a reggere questo Stato. La filosofia si deve proporre un compito supremamente civile.

Per essere, come deve essere, universale, basterà al nostro pensiero risalire alle profonde origini della Tradizione italica, rievocare la nostra coscienza filosofica della quale è esistita, attraverso i secoli, una

corrente perenne. Richiamare e saper riconoscere la corrente comune che, attraverso le varie forme dei secoli, scorre nei sistemi di Pitagora e di Tomaso d'Aquino, di Vico o di Gioberti, significa restaurare il Pensiero che possiede, in maggior copia di ogni altro, gli elementi dell'universalità.

Affermo che la più profonda, genuina Tradizione della filosofia italica consiste nell'Ontologismo che si riassume nel triplice postulato dell'esistenza di Dio, distinto dalla creazione e pertanto ad essa annodato dall'atto creativo, dell'immortalità individuale delle creature, e del libero arbitrio.

Questa filosofia non si considera l'ancella della Teologia, ma non si considera neppure nè superiore, nè eguale ad essa. Questa filosofia, pur avvalorando al massimo grado lo Spirito sulla Materia, riconosce a quest'ultima valori in certo modo eterni, una funzione, una dignità che rientra nelle leggi prime della creazione; questa filosofia, quindi, anzi che ripudiare il Positivismo e la Scienza sperimentale come strumento filosofico, si dichiara la sola e legittima filosofia positiva, affermando falso il positivismo materialista che ha dominato la cultura nella seconda metà del secolo scorso. La decadenza della nazione italiana coincide con l'avvento e con l'evolvere di filosofie negative di questa fondamentale visione. La sua rinascita coincide con la ripresa della Tradizione ontologica, riaffermata da Gioberti.

Questa rievocazione dell'Ontologismo, che fu troncata in sul nascere dell'avvento del Materialismo, deve ora essere ripresa, e preparare, accompagnare le nuove fortune d'Italia.

A questa Tradizione filosofica che intendo affermare, dò il nome che le spetta di Spiritualismo, intendendo distinguerla dall'idealismo e dal materialismo. Lo Spiritualismo, come avrò ripetute occasioni di dimostrare, è non soltanto il sistema della più genuina Tradizione italica, ma risponde (appunto per questo) alle esigenze, alla missione dell'Italia odierna. Occorre all'Italia un sistema integratore capace di sintetizzare, nei loro elementi migliori, tutte le correnti che dividono il pensiero mondiale: a questa esigenza risponde lo Spiritualismo, il quale non diminuisce la Religione, non ripudia la Scienza, intende e comprende i valori dell'idealismo in quanto questo svolge il divenire della creazione, il dramma universale del pensiero; ma solleva tutte le concezioni, tutte le manifestazioni della vita alla sola e vera unità del Dio immutabile che, pur partecipando alla creazione, la trascende.

Ad eliminare fin d'ora ogni equivoco, debbo avvertire che lo Spiritualismo di cui intendo asserire i valori, non deve essere confuso con l'antica o moderna scolastica. Io mi riferisco a una sorgente ben più antica della scolastica, cioè — per quanto concerne la filosofia propriamente detta, — alla tradizione pitagorica e ad alcuni elementi del platonismo e dell'aristotelismo. Risalire alla medesima fonte, dalla quale la scolastica ha tratto o ha confortato taluno dei suoi principî, non significa identificarsi con essa.

Da quanto ho detto, mi auguro possa risultare chiara un'altra tendenza della quale mi renderò interprete: porre fine all'abuso — cui si sono abbandonate parecchie correnti filosofiche moderne — delle questioni logiche. Troppa gnoseologia, troppa dialettica. Occorre

sottrarre i giovani allo sterile esercizio di un concettualismo che abitua la mente ai giuochi sofisticati privi di ogni contenuto vitale. Occorre restituire la filosofia alla vita, farne di nuovo ciò che essa è stata nei veramente grandi e immortali filosofi: il dramma del pensiero umano di fronte al Mistero.

Restituire la filosofia alla realtà della vita nel senso di ridarle un contenuto sociale e civile, anche questo significa riprendere la via maestra della Tradizione.

Nè meno connesso al programma che ho delineato mi sembra un altro principio: essere necessaria una profonda conoscenza di tutte le filosofie straniere, ma nelle attuali condizioni essere ancor più necessaria la rievocazione dei nostri autori. Non si tratta di introdurre esagerati esclusivismi nazionalisti nel libero campo del pensiero speculativo, ma unicamente di porre fine al doloroso fatto che troppi italiani conoscano e apprezzino, più del proprio, il pensiero straniero. Sia restituito al pensiero italiano il nostro primo amore, la nostra prima preoccupazione.

L'eccessiva dedizione allo studio delle filosofie straniere ha corrotto più di quanto non si creda il nostro abito mentale, il nostro stile filosofico, ci ha distolto dall'esercitare le nostre originali facoltà su quei problemi che più direttamente e più fruttuosamente interessano il nostro spirito, la nostra razza, la nostra nazione. Anche a ciò si deve la nostra decadenza negli studi filosofici, la poca considerazione che si ha per noi all'estero, in quanto, assumendoci il compito di ripetitori e di più o meno felici correttori dei sistemi stranieri, anzichè quello di svolgere e concretare l'intimo nostro spirito, le nostre proprie tendenze, non

portiamo quel contributo veramente originale che la nostra stirpe può recare alla civiltà mondiale. Appunto in nome dell'interesse universale dobbiamo affermare la nostra « individualità » anche negli studi filosofici.

« Nel ricordare le varie scuole della filosofia del pensiero, ragion voleva che non fosse trasandata l'italiana, la quale si deve considerare meno per quella parte che può aver comune colle altre, che per quella che è propria a lei ».

Questo il monito di uno dei nostri grandi dimenticati: Giandomenico Romagnosi.

(1923).

II.

Nel 1924, in seguito a critiche formulate contro un mio articolo, nel quale, a proposito di Kant, esponnevo alcune idee sull'esistenza di una tradizione filosofica italiana, formulavo la seguente risposta:

Il mio critico elogia, con molta cordialità, il mio studio, soprattutto perchè « è scritto dal punto di vista italiano », ma finisce osservando che l'autore di esso si contraddice, in quanto, dopo aver elogiato e rivendicato Telesio, Bruno, Campanella, e, per essi, il primato della nostra nazione in fatto di filosofia, concluderebbe che oggi bisogna restaurare la scolastica tradizionale, contro la quale precisamente insorsero quei grandi del Rinascimento.

Vale la pena di rilevare la critica in parola perchè essa costituisce un'altra prova delle deformazioni (purtroppo inevitabili) alle quali è condannato il pen-

siero degli autori, per quanto essi si sforzino di essere chiari, espliciti. E se l'articolo su Kant aveva un unico pregio, innegabilmente esso era quello della chiarezza.

Quale era, in sostanza, la tesi svolta nell'articolo in questione ?

Constatata la decadenza del pensiero scolastico tradizionale, quel pensiero cioè che aveva fuso la teologia cristiana con la filosofia e con la scienza aristotelica, io tracciavo la storia della reazione contro il teologismo aristotelico, dividendola nelle seguenti fasi:

1° Pensiero dei nostri filosofi del Rinascimento nei quali si osserva, complessivamente, una rinascita di elementi immanentisti e naturalisti, con mistione, tuttavia, dei vecchi elementi teologici. Questa mistione di elementi contraddittori nei nostri filosofi del Rinascimento è un dato di fatto acquisito definitivamente a qualsiasi storia della filosofia, qualunque possa essere l'interpretazione che gli storici della filosofia, a seconda del pensiero che essi seguono, ne abbiano dato. Vi sono, cioè, storici i quali considerano tale mistione come una vera *confusione*, e quindi come una deficienza di quei filosofi, orientati verso una nuova visione, ma tuttora aderenti al vecchio mondo. Il mio critico che, a quanto sembra, non deve spregiare Giuseppe Ferrari, rilegga, per esempio, ciò che il grande storico lombardo ha scritto intorno alle contraddizioni di Campanella, assertore del metodo sperimentale e credente nell'astrologia, nelle profezie dell'abate Gioacchino e di Santa Brigida; martire del « libero pensiero » e nello stesso tempo proclamatore del potere temporale sino al punto da sostenere — contro Dante — il conferimento al Pontefice della potestà anche imperiale.

2° Da questa prima fase si svolge un lungo processo storico nel corso del quale si assiste a una netta separazione, che aumenterà sempre più sino al grado di vera e propria antitesi, tra la filosofia e la scienza, le quali, alleate contro il Transcendentalismo, si fanno l'una all'altra nemiche.

Qual'è, a mio parere, il significato, il valore, il risultato supremo di questi ultimi tre secoli di storia filosofica e scientifica? Il tentativo di spiegare l'uomo soltanto con l'uomo, la natura soltanto con la natura, il meccanismo col solo meccanismo; è quel processo oramai genericamente acquisito alla storia del pensiero coi termini di *immanentismo* e di *naturalismo*. Questo processo raggiunse la sua fase più acuta nel secolo XIX con l'idealismo e col naturalismo. In questo grandioso processo, che cosa rappresenta Emanuele Kant? Rappresenta la critica che la corrente filosofica, sorta dal Rinascimento, giungeva, più o meno consapevolmente, più o meno fatalmente, a rivolgeré anche contro sè stessa.

Kant, non già con argomenti teologici, fideisti, transcendentalisti, bensì filosofici, razionali (in una parola: critici) ha dimostrato che l'uomo non si spiega soltanto con l'uomo, nè la natura con la sola natura, nè il meccanismo col solo meccanismo. Esiste, secondo Kant, un *qualcosa d'altro*, fuori della sfera razionale umana: il *Noumeno*. Ora questo Noumeno non è se non una nuova maschera dell'antico, aborrito Transcendentalismo. Nuova maschera in questo senso, che esso è una dimostrazione negativa, o (se si vuol tener conto dell'*Imperativo categorico*) non sufficientemente positiva, del Transcendente.

Il periodo post-kantiano rappresenta i meravigliosi ma vani tentativi escogitati dell'idealismo e dal positivismo per *girare*, se non risolvere, il problema del Noumeno. Svolgendo questo tentativo, la filosofia e la scienza, l'idealismo e il positivismo hanno compiuto straordinarie elaborazioni che restano acquisite, come grandi conquiste, al pensiero, alla civiltà umana.

Ma, secondo me, l'immenso processo ha condotto in questi ultimi tempi il pensiero umano al punto di partenza circa la questione del Transcendentalismo. Kant lo ha riavvalorato negativamente; io credo che l'avvenire ci riserbi un genio che chiuda la parabola, offrendone un riavvaloramento positivo. Questa opinione, questa speranza potrà essere discussa, ma i termini coi quali la esprimo e ne descrivo gli antecedenti, sono chiarissimi e non offrono campo ad equivoci.

E in un equivoco è involontariamente caduto il mio critico concludendo che, dunque, io concludo a favore della Scolastica tradizionale, la quale, per il mio critico, è tutt'uno col clericalismo e con l'apologia del potere temporale dei Papi.

Io non sono mai venuto a simili conclusioni perchè non ho mai commesso l'errore di confondere la Scolastica, il clericalismo, il temporalismo con la questione della Transcendenza.

Transcendentalisti furono Pitagora, Platone ed Aristotile, pensatori diversissimi l'uno dall'altro e, a quanto ci dice la storia, alquanto anteriori alla Scolastica. Transcendentalisti furono Campanella e Vico che nessun sforzo di dialettica storica dimostrerà mai essere stati scolastici. Transcendentalisti furono Kant, Roma-

gnosi, Gioberti, pensatori diversissimi, ma identici quanto a tema di anticlericalismo.

L'esistenza di elementi comuni tra scolastica e altre filosofie non autorizza a sostenerne l'identità. Simili metodi semplicisti potranno valere ed essere fecondi nei comizi politici, nell'opuscolame per il volgo; non già nel campo severo degli studi.

Nessuna contraddizione, dunque, nel mio pensiero. Sostenendo il concetto della Sintesi, dell'armonia fra Transcendentalismo ed Immanentismo, io non ho mai inteso affermare che il pensiero moderno dovesse o potesse ritornare *sic et simpliciter* alle « posizioni » dell'antica Scolastica e alla rievocazione del solo Transcendentalismo. Io ho esplicitamente messo in luce l'enorme ed effettivo contributo della filosofia e della scienza di questi ultimi secoli. L'originalità del mio scritto — se di originalità è lecito parlare — consisteva precisamente nell'aver dimostrato che la filosofia e la scienza hanno rielaborato *ex novo*, con le loro proprie risorse, i materiali di un futuro grandioso sistema che non escluderà affatto l'Immanentismo e il Positivismo, ma comprenderà *anche* il Transcendentalismo, così come lo comprende il Kantismo; con la differenza, però, che là dove Kant include la Transcendenza sotto la specie agnostica o quasi agnostica del Noumeno, il Sistema auspicato lo includerà sotto specie positiva, con quei nuovi argomenti, con quelle nuove forme che gli saranno offerte precisamente dalle elaborazioni delle filosofie materialiste, critiche, idealiste.

Ora, io concludevo manifestando l'opinione che la nazione destinata a dar vita, nel futuro, all'auspicata Sintesi fosse l'Italia, anche ed appunto in quanto

l'Italia aveva iniziato, nella Rinascita, il processo rinnovatore della Filosofia. I pensatori del Rinascimento, appunto perché nella loro opera convivevano, *confusamente*, la Transcendenza e l'Immanenza, sono i rozzi antesignani di quell'opera di Sintesi che, soltanto oggi, coi materiali elaborati da tre o quattro secoli, si profila come possibile, se non addirittura fatale.

Ripetiamo, dunque: nessuna contraddizione tra l'affermazione che il mondo moderno tende a realizzare l'armonia fra il Transcendentalismo dall'una parte e l'immanentismo ed il positivismo dall'altra e l'apologia di Telesio, Bruno, Campanella e Galilei. Questi pensatori sono precisamente gli iniziatori dell'opera che oggi dobbiamo, noi italiani, riprendere. Se vi è contraddizione, essa è soltanto in coloro che, allo stato attuale della filosofia italiana, anzi mondiale, ignorando o tacendo la nuova e larga documentazione acquisita intorno ai filosofi del Rinascimento, persistono ancora a deformare Campanella o Galilei presentandoceli sotto la specie del razionalismo, dell'anticlericalismo *materialisti* di cinquant'anni or sono.

(1924).

III.

La tesi da me sostenuta circa l'esistenza di una tradizione filosofica italiana è che ogni popolo, pur essendo al contatto degli altri popoli, e riflettendo quindi, nel corso dei secoli, le varietà dovute alle influenze e agli scambi intellettuali stranieri, esprime un suo pensiero caratteristico, connesso alle particolarità del clima, del

suolo, della psicologia degli individui che compongono il popolo stesso.

Questo carattere originale può oscurarsi, esaurirsi o addirittura scomparire per periodi più o meno lunghi, ma non si annulla mai, e riemerge nei momenti più propizi della storia di un popolo, di una nazione, di uno stato.

Questo pensiero originale, predominante, perenne, si identifica con la Tradizione. Qualsiasi ente che viva nel corso dei secoli ha una sua Tradizione. A questa Tradizione un popolo deve tener fede, ad essa deve essere richiamato quando si voglia conservarlo o restituirlo a vita feconda.

Come si può determinare il pensiero tradizionale di un popolo? Con un mezzo molto semplice, quando esso sia valutato senza preconcetti, cioè facendo emergere dai sistemi dei *massimi* pensatori di quel popolo le caratteristiche comuni.

Quali sono i *massimi* pensatori italiani? Limitandoci all'età moderna essi sono: san Tomaso d'Aquino, Bruno, Campanella, Vico, Rosmini, Gioberti.

Orbene, io ho sostenuto che tutti questi pensatori, attraverso l'enorme varietà dei loro sistemi, che giunge persino all'antitesi, hanno tutti in comune il triplice principio del Dio trascendente, della immortalità individuale e del libero arbitrio.

L'ammissione di questi tre principî potrà essere, in ciascuno, più o meno rigorosa, più o meno combinata con altri principî diversi, ma in tutti è fondamentale ed esplicita. Il pensiero italiano *prevalente* è trascendentalista e ne ho dato anche una prova negativa asserendo che non sono italiani i fondatori del materialismo e

dell'idealismo che quei principî hanno recisamente negato, così come non esistono, in Italia, grandi filosofi sistematici del pessimismo.

Se c'è chi crede che il fatto che Spinoza non è nato in Italia è una circostanza trascurabile, s'accomodi pure. Però contesto, a chi ha voluto contraddirmi, il diritto di confutare la mia tesi opponendomi che l'Italia « conobbe anche il pessimismo con Leopardi, negò l'immortalità dell'anima con Pomponazzi, l'esistenza di Dio persona con Ardigò e con Bertrando Spaventa, con Gentile e con Martinetti, ecc. ».

Io ho chiaramente parlato di pensatori massimi, fondamentali, sovrani, quelli da cui traggono origine scuole e movimenti duraturi. Ora, nemmeno a farlo apposta, il mio contraddittore (e non poteva fare diversamente) cita autori o secondari come il Pomponazzi, o filosofi non sistematici come il Leopardi, o filosofi viventi, dei quali, per sapere se segneranno un'orma duratura nei secoli, non è male attendere almeno cent'anni. Mi sorprende poi moltissimo che si citi l'Ardigò dimenticando quanto io ho affermato a conforto della mia tesi, e cioè che quando filosofie materialiste e idealiste prevalsero in Italia, il periodo in cui tali filosofie prevalsero coincise con un'epoca nella quale l'Italia si rivelò filosoficamente inferiore alle altre nazioni. Prego dimostrarmi che negli anni in cui l'Ardigò prevalse tra noi, l'Italia fu, nel campo filosofico, più o altrettanto mondiale delle altre nazioni. Nè mi si risponda che essa non fu mondiale neppure quando ebbe le filosofie di Rosmini o di Gioberti. Rispondo che il segno della decadenza italiana coincide con la prevalenza delle filosofie sensiste, materialiste, critiche e idealiste di Francia, d'Inghilterra e di

Germania e che la risurrezione d'Italia coincide e prende le mosse da Rosmini e da Gioberti anti-materialisti, anti-criticisti, anti-idealisti. Mentre, per quanto concerne l'Ardigò, non occorre dire che la nuova potente ripresa italiana, culminante oggi nel Fascismo, si manifesta col tramonto del materialismo o pseudo positivismo ardigoiano e con la ripresa del culto rosminiano e giobertiano. È vero che, a tale ripresa, hanno principalmente collaborato gli idealisti, ma è altrettanto vero, e per me e per altri, che l'idealismo segna una fase di transizione tra il materialismo e la filosofia trascendentalista che è l'autentica espressione della più profonda filosofia italiana. Non è improbabile che la futura storia riconosca che l'idealismo italiano ebbe per compito quello di sgomberare dal terreno il materialismo, occupare per qualche anno i punti strategici, per rivelare poi le sue insufficienze, ciò che sta avvenendo, perchè, se è vero che uno dei massimi atti politici del Fascismo, a grande ripercussione spirituale e culturale, è quello dei Patti Laterani, che ripristina, e in quale misura, il prestigio e l'influenza del cattolicesimo, è proprio vero che tale atto è stato in pieno contrasto con le direttive dell'idealismo, tanto di Croce, quanto di Gentile.

* *

Per confutare la mia tesi circa la *prevalenza* del trascendentalismo nel pensiero italiano non c'è che un mezzo: quello di dimostrare che Bruno o Campanella, Vico o Gioberti non furono trascendentalisti. Orbene questo è quanto è stato fatto dagli idealisti stranieri e

italiani, e questo è quanto noi contestiamo e combattiamo nella stessa misura e con la stessa energia con la quale gli idealisti di quaranta o venti anni fa giustamente e sacrosantamente contestarono e rimproverarono ai naturalisti e ai pseudo positivisti la rivendicazione di Bruno o di Campanella come precursori dell'ateismo e del materialismo.

Noi affermiamo che tutta la storia della filosofia, idealisticamente manipolata da Bertrando Spaventa e dai suoi illustri seguaci Croce e Gentile (a parte il valore generale e personale delle loro opere) è intieramente da rifare, perchè la loro visione fu *ad usum Delphini*, presentando come elementi secondari del pensiero di Bruno, di Vico o di Gioberti quelli che erano elementi primarii, e accentuando gli spunti idealisti e razionalisti che in taluno di quei filosofi non furono spesso se non moti di reazione contro il conservatorismo ecclesiastico e accademico.



E poichè siamo in tema di cattolicismo non posso non rilevare un altro atteggiamento che rivela, in chi ha voluto criticarmi, una scarsa conoscenza del mio pensiero, grazie alla quale egli mi rivolge critiche assurde. Egli mi accusa di « debolezza spirituale » perchè il Cattolicesimo « non è solo una vaga aspirazione spiritualistica, non è solo Dio, l'immortalità dell'anima individuale », ma è un complesso dogmatico che va accettato in pieno. Credere, egli continua, « all'immortalità dell'anima, ecc., e non credere al dogma dell'immaco-

lata concezione » e agli altri dogmi della chiesa, significa essere « animule deboli », ecc.

Invito il critico a citare passi precisi di miei scritti nei quali io abbia dichiarato di non credere nel dogma dell'immacolata concezione o in qualsiasi altro dogma della Chiesa. È un atto di onestà intellettuale che ho diritto di chiedere al critico. Il quale è pregato di non confondere il dogma con quello che anche nella Chiesa può essere oggetto di libera opinione, di discussione.

E in quanto al mio « supino amore » per Bruno e Gioberti, indizio, secondo il critico, di un mio « strano cattolicesimo » che esalta un uomo bruciato vivo dalla Chiesa e un altro dalla Chiesa solennemente condannato, anche qui mi permetta il critico di asserire ch'egli parla senza avere approfondito, come era suo dovere, il mio pensiero. « Strano cattolicesimo » sarebbe il mio, se io avessi sostenuto l'ortodossia di Bruno o di Gioberti. Questo io non ho mai fatto.

Il mio atteggiamento di fronte a questi e ad altri autori dell'età moderna è chiaro, coerente. Affermo che tra le cause della condanna cattolica di taluni autori vi furono motivi che oggi, a distanza di secoli, non hanno più ragion d'essere per qualsiasi cattolico veramente illuminato e, oserei dire, intellettualmente onesto. Tra le motivazioni della condanna di Bruno ebbe posto principale l'adesione alla teoria copernicana. Ho io torto sostenendo che nella valutazione della eterodossia bruniana il cattolico deve eliminare quelli che risultano oggi elementi scientifici che non infirmano la verità rivelata, perchè l'ammettere oggi il principio eliocentrico e quello della pluralità dei mondi non significa essere anticattolici ?

Quanto al Gioberti, io contesto non il diritto di segnalare gli aspetti eretici del suo sistema, ma quello di attribuirgli anche eresie nelle quali egli non incorse. Affermo che, malgrado il profondo influsso, da lui subito, dell'idealismo francese e tedesco, Gioberti si mantenne sempre assertore della trascendenza. Le accuse di panteismo, che gli furono mosse, non valgono più di quelle analoghe che furono mosse a Vico o a Campanella e che ora gli stessi cattolici sono intenti a confutare. Gioberti potrà essere mille volte eretico in altri campi del dogma, ma non può essere ascritto al panteismo e all'idealismo, e quei cattolici che anche oggi insistono in questo senso, servono pessimamente la loro religione.

Credo che gli idealisti siano enormemente soddisfatti dell'esistenza di cattolici che regalano loro gli autori con la giunta sopra la derrata. Ma c'è chi non intende prestarsi al gioco degli idealisti che si erigono a difensori di un'ortodossia cattolica al mille per cento, per potersi poi presentare essi sulla scena come i campioni difensori della libertà, del progresso, della modernità contro il medioevalismo cattolico.

E poi, è mai possibile contestare l'affermazione che in certe forme di accanimento dei cattolici del secolo scorso contro Gioberti sia da escludere il fattore politico, cioè la lotta di un prete contro i nemici clericali dell'unità italiana ?

Lasci dunque stare il critico il mio « supino amore » per Bruno o per Gioberti. Se « supino » vuol significare che io intendo far passare per ortodossi cattolici al cento per cento codesti autori, respingo il termine, ma se esso vuol significare profonda difesa dei valori storici della loro opera, dove questa opera può e deve essere

difesa, in quanto fa parte del patrimonio essenziale della civiltà moderna, che la stessa Chiesa oggi non contesta, e del patrimonio, non meno sacro e intangibile, dell'Italia civile e politica, allora confesso che il mio amore non sarà mai abbastanza supino.

Data questa posizione, lascio giudicare ad altri se gli autori di un pensiero come quello che io interpretò possano meritare gli appellativi conati dal mio critico di « animule deboli », rugiadose, sentimentali, affette da un'interiore etisia cronica che « il padre Dante avrebbe collocato nell'amorfa e antipatica schiera di coloro che furono a *Dio spiacenti ed ai nemici sui* ». Dante non poteva essere citato più a sproposito perché egli si riferiva a coloro che si ritraggono dalla lotta per neutralità tra due forze in emulazione e in contesa, mentre nel caso del pensiero che io interpretò si tratta proprio del contrario, cioè di un'azione attiva svolta verso entrambi i contendenti; un'azione, vedi caso, la quale si riferisce, come a suo capostipite glorioso, proprio a Dante che col *De Monarchia* e con certe sue idee riformatrici « spiacquero a Dio », tanto che il Vicario lo condannò all'Indice, e con la sua ortodossia spiacquero ai « nemici di Dio »; così come si riferisce a Campanella infastidito dalla Curia romana del suo tempo per sospetto di eresia, e nello stesso tempo, considerato con riserva, e anche con ostilità, dai razionalisti per il suo cattolicesimo.

(1932).

DIVULGARE LA FILOSOFIA

È universalmente ammesso che dalla fine del Rinascimento al principio del secolo XIX mancarono in Italia, fatta eccezione del Vico, grandi pensatori, la quale mancanza doveva pur corrispondere a una diminuita diffusione del culto della filosofia nella massa degli studiosi. Il fenomeno si spiega con le restrizioni culturali imposte all'Italia dalla Controriforma, la quale rendeva sospetto chiunque trattasse le indagini speculative al di fuori della filosofia delle scuole.

Il rogo di Bruno, le persecuzioni contro Campanella, la fastidiosa polemica cattolica contro Vico, la condanna all'Indice di Rosmini e di Gioberti non potevano non influire nel senso di allontanare gli ingegni dalla filosofia, favorendo gli aridi, pedanti ripetitori che persino un Cardinale di S. Romana Chiesa, in uno scritto non destinato alla pubblicità, giudicava autori di « secchi, insignificanti e stucchevoli libercoli ». Impedita la formazione di una filosofia laica italiana, si ottenne il bel risultato di vedere diffondersi, dapprima con difficoltà, poi (venute meno, per la pressione inesorabile dell'ambiente esterno, le restrizioni culturali) con trionfale dilagamento, le filosofie sensiste e materialiste di Francia, quelle utilitarie di Inghilterra, quelle critiche e idealiste tedesche.

Ora, la caratteristica delle filosofie francesi e inglesi, quelle cioè che in Italia esercitarono la maggiore influenza al di fuori del campo propriamente speculativo, vale a dire sulle discipline sociali, letterarie e scientifiche,

fu quella della semplicità, anche se, talvolta, questa semplicità fu sinonimo di superficialismo.

Basta considerare la spettacolosa diffusione che ebbero anche in Italia, attraverso la versione francese, le opere di Locke, e poi quelle stesse di Bacone, di Hume e tutta la produzione degli Enciclopedisti, per valutare l'esattezza della mia affermazione.

La cultura italiana si impregnò di filosofia inglese e francese, mentre i nostri autori o perchè avevano scritto in latino, o perchè proibiti dalla censura, esercitarono poca influenza, la quale, anche per quel poco, si manifestò, non di rado, attraverso le rielaborazioni e le divulgazioni straniere, come avvenne per Bruno, attraverso gli idealisti tedeschi, e per Vico, attraverso Michelet e magari Herder.

Nel secolo XIX grande voga ebbero le filosofie di Rosmini e di Gioberti; ma il primo, per la sua mentalità soverchiamente confessionale e per l'aridità dello stile, non esercitò una influenza da potersi definire popolare. Grande invece l'influsso giobertiano ma ciò avvenne essenzialmente per motivi politici, e d'altra parte esso fu breve, perchè, pochi anni dopo la morte del grande pensatore, si profilò trionfale la filosofia materialista che fu la sola filosofia popolare e ricondusse la cultura italiana nella situazione di dipendenza straniera quale era stata dalla Controriforma ai primordi del secolo XIX.

Nel secondo cinquantennio del secolo e soprattutto negli ultimi trenta anni non mancarono certo in Italia i cultori dell'alta filosofia, ma essi fecero, in certo modo, casta a sè, e le loro dottrine non ebbero ripercussione nella vasta vita culturale e sociale della nazione, anche perchè essi furono quasi tutti seguaci del kantismo e

dell'hegelismo, filosofie ardue, tecniche e, specialmente la seconda, tessute in un gergo quasi da iniziati.

Quanto alla filosofia dei nostri giorni, la quale, dal punto di vista che qui ci interessa, si compendia quasi esclusivamente nei nomi di Croce e di Gentile, è innegabile che essa ha esercitato l'influsso la cui mancanza abbiamo deplorato per l'età precedente, ma è altrettanto innegabile che ciò è avvenuto in quanto i due pensatori hanno essi stessi militato nei campi specifici della critica letteraria, della storia, della sociologia, della politica, e la maggioranza degli studiosi estranei alla filosofia conosce il loro pensiero speculativo attraverso le altre loro opere, anzichè direttamente nei testi più severi, i quali, specialmente quelli del Gentile, richiedono una preparazione mentale specialissima e una profonda conoscenza del gergo filosofico.

Di più, oserei dire che la popolarità dell'idealismo crociano e gentiliano si è verificata quasi contro la volontà dei due pensatori, i quali hanno ripetutamente affermato il concetto della filosofia come scienza riservata a pochissimi e non hanno mai celato la loro diffidenza e persino il loro dispregio per il volgo dei diletanti.

Concludendo, malgrado il mutamento di questi ultimi anni, è mancata in Italia una vera e propria circolazione della filosofia nella varia cultura, onde la deficienza, in troppa parte della letteratura e dell'arte, di quella profondità e varietà psicologica che deriva dalla filosofia e dalla religione, cioè dall'amore e dalla familiarità dei temi speculativi.

Oltre il motivo storico e spirituale sopra accennato, varie sono le cause formali del fatto deplorabile.

Per esempio, in Germania e nella altre nazioni, il letterato, lo storico, l'artista e anche il professionista intellettuale, conoscono più facilmente degli italiani i filosofi del Medioevo e del Rinascimento in quanto ne possiedono le traduzioni dal latino, mentre nessuno in Italia ha mai potuto fare altrettanto, grazie alla bella ipocrisia che tutti conoscono o dovrebbero conoscere la lingua di Virgilio e le versioni sono inutili, se non addirittura deprecabili; mentre il latino, purtroppo, è tanto poco familiare che si sono dovuti deplorare grossi svarioni in alcune delle poche versioni filosofiche compiute da studiosi che il latino, almeno essi, avrebbero dovuto conoscere.

Si doveva sperare che due uomini come Croce e Gentile, sorti con intenti innovatori e fuori dalla pedanteria accademica e scolastica, avessero incluso, nella collezione laterziana, gli autori del Rinascimento tradotti in italiano. Invece, essi ci hanno dato tradotto magari Descartes, il cui francese è leggibilissimo da tutti gli italiani colti, e hanno ristampato il Cusano o Spinoza in latino.

Altra deficienza: le storie della filosofia redatte da italiani. Ciò significa che non si è sentito in modo adeguato il bisogno di divulgare la filosofia nei rapporti con la cultura generale. Se qualcuno dei filosofi che hanno sforzata la loro vita ad esporre un pensiero originale che non possedevano, e i cui volumi non riescono ad essere liquidati neppure dai miracolosi pontremolesi, avesse speso il suo tempo ad approfondire ed esporre il grande pensiero del passato, il pubblico italiano non sarebbe costretto, anche oggi (quando si esca dai manuali per le scuole) a studiare la storia della filosofia su libri stranieri, scritti con intenti stranieri.

Infine, mentre in Inghilterra, in Germania e in Francia abbondano monografie, studi, saggi consacrati alla divulgazione della filosofia nella sfera della media cultura, in Italia la produzione è scarsa o principalmente redatta con intenti scolastici, quasi sempre aridi e inadatti alla cultura generale.

*
* *

C'è, dunque, da augurare che si formi in Italia una categoria di scrittori idonei a divulgare la filosofia; studiosi, insomma, capaci di esporre teorie e sistemi evitando il gergo rituale o tecnico o scolastico, facendo risaltare quegli aspetti psicologici, storici, artistici che ricollegano i sistemi filosofici alle altre espressioni della cultura.

Né, dal formulare questo augurio, ci deve distogliere il timore di favorire l'improvvisazione e il diletantismo. Innanzi tutto, io non credo che profondità sia sinonimo di astruseria, e mi chiedo se l'indirizzo iniziatico che abbiamo veduto accentuarsi nella filosofia da Kant e soprattutto da Hegel in poi, abbia realmente giovato alla filosofia. Platone non ha segnato nella storia della filosofia un'orma meno vasta e profonda di quella di Hegel, eppure Platone è accessibile a tutte le persone di buon intelletto, e per mio conto mi rifiuto di ammettere che Hegel avrebbe perduto la sua sostanziale profondità, se invece di adoperare il suo frasario ermetico, avesse adoperato lo stile di Schopenhauer.

Del resto, anche i difensori della speculazione... difficile non dovrebbero essere ostili alla divulgazione della filosofia, nel senso che essi e i loro autori potreb-

bero sempre conservare a distanza il volgo coi reticolati delle formule ermetiche, ma potrebbero tollerare l'esistenza di studiosi forniti della capacità di tradurne la sostanza nel linguaggio comune; almeno per quel tanto che il loro alto pensiero speculativo possa e debba influire sulla vita sociale. Studiosi, insomma, i quali sollevino a divisa della loro opera, la grande, ammonitrice parola di Gesù: «Dite nella luce quel che vi dico all'oscuro, e predicate sui tetti quel che v'è stato detto all'orecchio».

E poichè cito il Vangelo, aggiungerò che, proprio il Vangelo, anzi il Nuovo Testamento, costituisce la più grande illustrazione della mia tesi, perchè nessuno potrà negare che il Nuovo Testamento, considerato nel suo complesso filosofico, è accessibile, in grado diverso ben s'intende, a tutti, in quanto non adopera termini di gergo o di scuola, mentre non si può contestare che, quanto a profondità, una frase di Gesù o di S. Paolo, sta all'opera di Kant o di Hegel come l'oceano a un lago.

In ultima analisi, quando io parlo di *divulgazione della filosofia*, intendo sostenere un maggiore contatto del pensiero speculativo con la vita, affinchè le grandi visioni del pensiero, le rivelazioni spirituali che il genio attinge dalla contemplazione delle leggi supreme dell'universo, possano esercitare una maggiore influenza sulla vita mediocre e sollevarne quanto più possibile le espressioni e le azioni intellettuali e morali.

(1931).

ERACLITO

Per valutare storicamente il pensiero di Eraclito bisogna considerare che il ciclo primordiale della filosofia greca al quale esso appartiene offre due fasi (se non rigorosamente cronologiche, almeno logiche): l'una fisica, l'altra metafisica. I primissimi filosofi, consacrati nella storia col titolo di Jonici e continuati poi dagli atomisti e da altre scuole, attribuiscono la causa prima, o, per essere più esatti, la sostanza primigenia del mondo a uno dei quattro elementi: Talete all'acqua; Anassimandro alla terra (sembra che l'*infinito* di questo filosofo debba essere considerato soltanto come una definizione della materia allo stato indistinto); Anassimene all'aria, Eraclito al fuoco.

L'altra corrente, superando gli elementi fisici, si innalza al concetto di una causa razionale, intellettuale, spirituale. Capostipite di essa è Anassagora che, al di sopra degli elementi, pone un principio intelligente e ordinatore di essi (*nous*) e a lui dobbiamo collegare gli eleatici, e i seguaci di altre scuole.

Sono, come si vede, le due eterne posizioni dello spirito umano: il materialismo e l'idealismo, alle quali possono essere ricondotti gli innumerevoli sistemi ela-

borati nel corso dei secoli, quando si aggiunga la terza posizione che fonde e integra le due tendenze: quella che io definisco *spiritualista*, e della quale troviamo pure il germe in una filosofia presocratica: il pitagorismo.

Ho momentaneamente classificato Eraclito tra gli Jonici, ma debbo soggiungere che il quesito centrale della filosofia eraclitea consiste appunto nella controversia a cui tale classificazione ha dato motivo.

Siamo ben certi che il *fuoco* di Eraclito debba essere considerato nel suo aspetto materiale e che non simboleggi invece un principio diverso ?

Questo principio diverso, pur non raggiungendo, secondo le più probabili presunzioni, il grado di vero e proprio ente metafisico, razionale, non sarebbe d'ordine materiale, ma rappresenterebbe il concetto di moto, l'idea del dinamismo.

Credo legittima tale interpretazione e convergo con gli storici, i quali considerano Eraclito come il filosofo intermedio tra la scuola jonica e la scuola eleatica.

L'originale caratteristica del sistema eracliteo consiste nella concezione dinamica dell'universo. Mentre la scuola di Elea considera apparenti la molteplicità ed il moto, e reale l'Essere uno e immutabile, Eraclito considera essenziale realtà dell'universo l'incessante moto delle cose. Il mondo è il risultato della perpetua lotta degli elementi.

Tutto scorre, è il motto famoso nel quale si compendia la filosofia di Eraclito. Non meno famosa la testimonianza di Platone nel *Cratilo*:

Dice in un punto Eraclito che tutto passa e nulla sta fermo e, rassomigliando le cose che sono a un corso di fiume, dice che due volte nel medesimo fiume non puoi scendere.

Dato questo concetto fondamentale è ovvio che, nel sistema di Eraclito i contrari abbiano eguale dignità (bene e male è tutt'uno) e che la guerra sia la madre e la regina di tutte le cose. La concezione del mondo eracliteo, quale si intravede dai pochi frammenti che ci restano, è grandiosamente tragica.

Questa visione filosofica dell'eterno mutamento delle cose, questa inesorabile legge del nascere e del perire di ogni contrario dal contrario, per cui « il fuoco vive la morte dell'acqua, l'acqua vive la morte del fuoco e della terra, la terra quella dell'acqua », questo determinismo che giustifica un'unica stabilità: l'instabilità delle cose, ha una sua bellezza che affascina. E si comprende che quest'uomo ci sia unanimemente descritto dai contemporanei, nobilissimo, ma sdegnoso, insofferente degli umili non meno che dei privilegiati, amante delle sentenze oscure, dense di significati apocalittici. Qualche aspetto di lui richiama le figure dei profeti dell'Antico Testamento.

Non si può dire se e fino a qual punto taluni approfondimenti del suo pensiero, che giungerebbero a identificare nel fuoco addirittura il Logos, siano invece da attribuirsi a postume elaborazioni del neo-platonismo. Certo è però che, anche spiritualizzandone al massimo grado le espressioni, il sistema di Eraclito non supera l'immanentismo.

Nell'immanentismo consiste il suo fascino, ma anche la sua debolezza. Fascino, sentito soprattutto dai poeti e dai mistici, inclinati a magnificare lo spirito nel suo contatto con la materia, nel suo aspetto di eterna, inesausta creazione, nei colori, nelle immagini, nei suoni, nei profumi, nei contrasti, nei paradossi,

in quella perpetua inquietudine che si manifesta uguale nei vortici del cielo e negli abissi del pensiero.

Ma anche insufficienza filosofica, perchè un simile sistema, nonostante l'ammissione dei contrari, non contempla se non un aspetto della realtà, perchè non è immutabile quel che è tale a patto che esista il mutabile, non è eterno quel che trae la ragion d'essere dall'effimero.

Non basta dirci, con Eraclito, che c'è il bene e c'è il male, c'è la vita e c'è la morte, c'è l'eterno e c'è l'effimero, e che l'un contrario nasce dal contrario, ma bisogna anche dire che bene e male, vita e morte, eterno ed effimero derivano da una realtà che li supera entrambi, che è al di sopra del bene e del male, della vita e della morte, sorgente misteriosa e inescogitabile che supera ogni dimensione della logica e della metafisica umana, e della quale la stessa sintesi dei contrari che noi uomini possiamo compiere è già un secondo tempo, una pallida immagine.

A questo concetto della trascendenza non pervenne Eraclito, così come non vi pervenne e non vi perverrà la catena tradizionale dei pensatori immanentisti, i quali in lui riconobbero e riconosceranno uno dei primi e dei più grandi maestri.

I lettori che esamineranno in seguito le mie analisi del pensiero filosofico del secolo XIX, comprenderanno come e perchè la fortuna di Eraclito nei tempi moderni sia stata così grande da potersi dire, in certo modo, che solo dai moderni egli sia stato riscoperto e rivendicato nella sua pienezza.

La filosofia immanentista e dinamica del secolo XIX, tanto nel suo aspetto idealista del primo cinquantennio,

quanto nell'aspetto materialista del secondo cinquantennio, ha in eguale misura rivendicato, come proprio, Eraclito l'Oscuro. Gli idealisti hanno riconosciuto nel suo sistema il germe della filosofia del divenire, della dialettica dei contrari, della fenomenologia dello spirito; i materialisti l'hanno rivendicato come il lontanissimo precursore della teoria dell'evoluzione, della dinamica alternante degli esseri e dei mondi. Nè basta ancora. Anche e più che mai l'hanno rivendicato come genio iniziale tutte le filosofie (nate dalla fine del secolo in poi) dalla decomposizione dei grandi sistemi dell'idealismo avvenuta attraverso il materialismo: prima, tra esse, la nietzschiana con la teorica della volontà di potenza, del superumanesimo, e poi la filosofia della volontà, e quella dell'azione, e il pragmatismo e il relativismo e il magismo.

In tutte queste filosofie, il culto di Eraclito è più o meno esplicito. Molte di esse sembrano quasi costituire lo svolgimento del tema offerto da un suo frammento sibillino. Negli ultimi anni del secolo XIX, la sorte accomunava, per certi aspetti, Eraclito a Leonardo. L'uno nel campo della filosofia, l'altro nel campo della scienza, sembravano costituire la nebulosa di tutti i sistemi, di tutte le invenzioni della civiltà dinamica, civiltà alla quale la loro opera era pervenuta a frammenti, gravi di misteriosi significati, di miracolose divinazioni.

Nel massimo poeta di quest'epoca, il d'Annunzio, i pensieri dell'uno e dell'altro sono assunti ad epigrafe di opere intese a magnificare la vita nel suo processo creativo e generativo, nell'inquieta aspirazione al possesso di tutte le forme, di tutte le potenze del molteplice.

Ogni grande sistema, rappresentando una realtà della vita, ha i suoi periodici ricorsi nella storia, e da ciascun ricorso ne esce accresciuto e approfondito. Poi la rotazione (inesorabile quanto quella degli astri) lo allontana, riportando sulla scena del mondo l'espressione di un'altra filosofia, quasi sempre antitetica.

È lecito presagire prossima la riapparizione di una filosofia che, rivendicando anche gli elementi della statica universale, possa costituire la base di una sintesi, di un pensiero cioè che possa informare un'epoca di stabile civiltà?

I lettori sanno che questa è la possibilità in cui credo.

Non avrei esaurito, sia pure sommariamente, il tema se non accennassi agli aspetti morali della filosofia eraclitea.

Una filosofia la quale è fondata sulla cinematica universale, sulla lotta perpetua dei contrari, senza risolvere questi ultimi in una vera e superiore unità che non derivi da essi, ma li preceda e li trascenda, questa filosofia, tradotta nell'etica, non può dare luogo se non a un banale ottimismo materialista o a un tragico pessimismo.

Eraclito, che non è materialista, ma idealista, respinge sdegnosamente l'ottimismo che oggi definiremmo borghese e filisteo. Egli ha « in gran dispetto » la massa, eleva la morte a fecondatrice e suscitatrice della vita. Ma il suo non è se non l'eroismo, per quanto nobilissimo, della disperazione, simile a quello del combattente che, sapendosi accerchiato senza scampo dal nemico, preferisce, alla resa, la morte sublime.

Non essendo assunto alla concezione di una realtà trascendente e immutabile, nella quale e dalla quale l'indefinito mutevole delle cose e delle anime stesse degli uomini deriva una ragion d'essere immortale, Eraclito conviene in una visione pessimista. Democrito, il materialista, ride, Eraclito, l'idealista, piange. L'uno e l'altro ti dicono: tutto scorre, tutto trapassa; ma l'uno soggiunge: fermati all'atto e vivi e non ti preoccupi il mistero; l'altro, più profondo, sente la tragica vanità del tutto e se, a quando a quando, attraverso il velo di Maja, sembra balenargli la visione di un Logos trascendente, principio e finalità immutabile della creazione moltiplicata e agitata dai tempi e dagli spazi, tuttavia non assurge ad essa, e la sua etica si identifica con quella dell'Ecclesiaste.

Singolari coincidenze della storia! Salomone ed Eraclito sono entrambi di stirpe regia: sembra che nell'uno e nell'altro si esaurisca e si lamenti la consumata esperienza di un sangue nobile, stanco della fatica di dominare e frenare questo brulichio delle generazioni, questo fermento di passioni e di errori, di avidità e di odi che costituisce l'elemento preponderante della vita materiale sociale e politica degli uomini. In questo loro pessimismo grida l'invocazione dell'elemento religioso, della fede che conferisca un significato, una finalità, una legge del Buono, del Sacrificio, per giustificare agli uomini la vita e il diritto di chiedere, di imporre ad essi il freno e il superamento degli istinti.

E la potenza universale risponde all'invocazione, quasi trasformando in profeti questi terribili messaggeri dell'instabilità e della vanità della vita.

Verrà, dopo Eraclito, la parola ellenica che, a fondamento dell'etica, porrà, con Socrate, il principio dell'immortalità e con Platone la visione dell'Iperuranio, e infine, con Aristotele, la grande sintesi che in queste parole racchiude la critica e il superamento della dottrina eraclitea:

Nessuno porrebbe mano a nulla se non dovesse venire a un termine. Tali che fanno infinito il processo, non s'accorgono che distruggono la natura del bene.

E verrà, dopo Salomone, la parola cristiana (partorita dalla immensa doglia giudaica) la quale, col principio della Resurrezione nella sfera dell'eterno, porterà nel mondo stesso degli uomini il germe rivelatore dell'eterna stabilità divina.

E questa sarà la parola universale, il fondamento dell'etica nei millennii.

(1928).

PLATONE

Uno studioso di filosofia ha scritto recentemente:

Non possiamo non convenire, che la parte puramente speculativa dell'opera di Platone sia stata da lungo tempo superata dalla speculazione posteriore, sì che di fronte alla scienza dei tempi nostri la sua metafisica, la sua dottrina delle idee, è da considerare piuttosto come un magnifico oggetto da museo, che come parte viva del nostro quotidiano nutrimento spirituale.

Seguendo un criterio di valutazione affatto diverso da quello corrente, io credo che, tanto nella scienza che nella filosofia, e a maggior ragione nella filosofia, occorra distinguere la scoperta e l'enunciazione di principii fondamentali, dall'applicazione di essi. Il principio della leva ha subito nel corso dei secoli applicazioni delle quali il primo scopritore non potè avere il minimo concetto, ma esso resta e resterà tale e quale, immutabile ed eterno sino alla fine del mondo.

Così i principii scoperti o definitivamente enucleati da Platone costituiscono un patrimonio inalienabile nella storia passata e futura della speculazione. Si può essere monisti con Spinoza, ma non si potrà mai sopprimere il principio di distinzione del mondo ideale dal mondo materiale, dell'aspetto eterno e dell'aspetto effimero dell'universo, fissato da Platone con la teoria delle idee, della metessi e della mimesi.

Ho sempre sostenuto la tesi che la filosofia, nei suoi valori essenziali, rientra nella sfera dell'arte. E come

nell'arte sarebbe ridicolo parlare di un superamento di Omero o di Virgilio, di Dante o di Shakespeare, di Fidia o di Leonardo, di Palestrina o di Beethoven, così nel campo dei massimi filosofi, è assurdo — fuor che alla vanità dei filosofi di terzo ordine, specialmente dell'epoca nostra — parlare della filosofia di Platone o di Aristotile, di Bruno o di Spinoza, di Vico o di Hegel, come di oggetti da museo, dei quali l'ultimo degli studentelli di liceo possa parlare con sopportazione. Questi Autori ebbero una loro visione del mondo, scoprirono o fissarono principii, dai quali la speculazione successiva deve sempre rifarsi, ai quali deve sempre ricorrere come ad alimento essenziale.

Il corso medio e finale di un fiume non esiste senza la polla originaria. Per la speculazione occidentale Platone è la sorgente inesaurita, dalla quale l'immenso fiume della filosofia trae tuttora la sua ragion d'essere, anche se si possa ammettere, come io credo, che i valori essenziali della metafisica platonica consistono nella dottrina pitagorica. Anche ammessa questa derivazione, resterebbe egualmente intatto il valore storico del platonismo; in quanto Platone seppe trovare la forma d'arte necessaria per coordinare e rendere eterna, attraverso i secoli, la visione ideale del mondo, sia pure intuita dai predecessori.

E c'è un'altra grandezza, assolutamente filosofica e speculativa, di Platone, sulla quale non si insisterà mai abbastanza. Mentre dall'una parte, egli riconosceva il valore e la legittimità della ragione, tanto che a lui si deve la diffusione universale della dialettica socratica (nella quale sono tutti i germi del criticismo posteriore

e moderno) dall'altra, ne stabiliva anche i limiti; e affidava a un altro strumento conoscitivo la visione approssimativa degli enigmi dell'Universo.

I suoi Dialoghi essenziali sono intessuti su questo schema: impostazione degli argomenti che si possono addurre pro e contro un dato problema; conclusione, implicita o esplicita, che la ragione non può condurci a una soluzione definitiva; indi, passaggio a una soluzione trascendente, sviluppata sotto forma di *mito* (rivelazione o allegoria).

Questo processo platonico costituisce, per sè medesimo, la più grande didattica filosofica che noi possediamo. Nell'atto stesso in cui egli afferma i limiti della ragione e li supera con l'ala del misticismo, si preoccupa di velare sotto forme allegoriche la verità religiosa e metafisica. Qui c'è, direi quasi, il pudore intellettuale di colui che ha misurato la grandezza e la miseria del pensiero umano e sa che scienza e rivelazione esigono egualmente un freno che le coordini. Nelle età successive, i pensatori furono tanto più o tanto meno grandi, quanto più o quanto meno si uniformarono all'esemplare equilibrio di Platone.

Da ventiquattro secoli ad oggi, la dottrina platonica è il cardine della speculazione filosofica e non esiste autore che possa sottrarsi alla conoscenza dei *Dialoghi*. Platone è stato e sarà il fecondatore indispensabile di tutti i genî della filosofia. Credere di sottrarsi a lui, val quanto credere di sottrarsi al sole chiudendosi in casa e sprangando le finestre.

Platone, enunciatore dei primi principî della filosofia, Platone artista è una potenza inesauribile. La

critica aristotelica o kantiana potrà facilmente dimostrare l'insufficienza e la puerilità degli argomenti del *Fedone*, Mendelssohn potrà addirittura scrivere un secondo *Fedone*, ma il dialogo platonico, oltrepassando la sfera del raziocinio, anzi, appunto in quanto oltrepassa il raziocinio, eserciterà sempre sugli uomini un fascino e un turbamento fecondo, un senso dell'immortalità e del trascendente che avrà ragione di qualunque sillogismo.

I morti vengono dai vivi; i vivi vengono dai morti. È un sofisma; eppure, chiunque si sollevi all'altezza del pensiero superiore, riconosce in questa simmetria il bagliore di una rivelazione. Come il lampo notturno, essa può lasciarci momentaneamente più ciechi, ma si ripeterà, magicamente, a quando a quando, dentro di noi, rievocando la visione fugace e indistinta che ne traemmo alla prima apparizione.

Platone è tutto fatto di queste sensazioni immediatamente rivelatrici che ne traemmo alla prima lettura e che restano indelebili dentro di noi, operando silenziose e persino inavvertite, nel più profondo del nostro spirito.

Una sola opera supera questa potenza magica di Platone; ma è l'opera di Dio: il Vangelo.

(1928).

ARISTOTELE

La storia dei secoli che precedono l'apparizione di Aristotele può essere considerata come il grandioso dramma di una civiltà che non riesce a realizzare l'unità politica interna, prima condizione per concretare poi, se il genio di un popolo è idoneo, l'unità mondiale.

Alle lunghe lotte politiche, che si possono spiegare con l'estrema varietà geografica ed etnografica ellenica, corrisponde la meravigliosa varietà, non soltanto letteraria, ma anche e soprattutto filosofica della Grecia, la quale compendia tutte le mentalità, tutti i sistemi del pensiero umano. Sino a Filippo, la Grecia fu priva dell'unità politica e di quella filosofica, nè sapresti dire se l'unità filosofica mancò perchè fece difetto quella politica o questa perchè mancò quella, o non piuttosto se vi fu, tra l'una e l'altra, una reciproca rispondenza.

Certo è che, se con Filippo appare finalmente colui che impone una certa unità politica alla Grecia, che il figlio Alessandro poi estenderà nel mondo, con Aristotele, precettore di Alessandro, sorge l'unificatore e il sistematore del pensiero ellenico. Non scorgere il legame che esiste tra l'apparizione contemporanea di Alessandro e di Aristotele, significa rinunciare a comprendere le supreme linee della storia, non soltanto greca, ma cristiana e araba, dalla battaglia di Cheronea al Rinascimento.

L'analogia del destino dell'opera politica di Alessandro e dell'opera filosofica di Aristotele è assoluta.

Che cosa rappresenta nella storia del mondo la missione di Alessandro? Rappresenta la diffusione e il consolidamento della lingua e della civiltà ellenica nel bacino del Mediterraneo, e specialmente in tutta la regione che concorrerà, più tardi, alla formazione intellettuale delle due grandi religioni mediterranee. Era destino, infatti, che l'opera politica unificatrice di Alessandro, non gli sopravvivesse, in sostanza, immediatamente. Soltanto Roma, tre secoli dopo, avrebbe, coi Cesari, concretato il sogno del Macedone, il quale, tuttavia, deve essere considerato come il precursore e il preparatore indispensabile dell'Impero Romano, come l'uomo, la cui opera superava i limiti del suo tempo e gli interessi medesimi della sua stirpe, prolungandosi, come ho detto, sino al remoto futuro del cattolicesimo. Il cattolicesimo non si spiega soltanto senza Roma, ma anche e non meno senza la Grecia, quando si consideri quali e quanti elementi ellenici, trapiantati, appunto, dalla spedizione di Alessandro, contribuirono alla redazione dei Vangeli e alla formazione intellettuale della Patristica.

Nella sfera del pensiero speculativo, la missione di Aristotele si svolge con un parallelismo che tocca l'identità. Come il discepolo si adopera per l'unità politica del mondo, così il maestro si adopera per l'unità del pensiero. E come Alessandro non avvera il suo compito se non attraverso l'opera lontana dei latini, così per l'opera dei latini Aristotele coordina a sintesi il pensiero del mondo. L'uno e l'altro gettano un seme che non germoglierà se non in altro terreno e parecchi secoli dopo. Questo destino della Grecia, che essi personificano nella sfera dello spirito e della materia, ci

offre quasi lo spettacolo del tragico e meraviglioso sacrificio di una stirpe la quale non realizza la suprema e duratura unità se non a patto di subire una metamorfosi nell'organismo di un'altra razza.

In qual senso possiamo noi parlare di una sintesi aristotelica? Innanzi tutto, nel senso più preciso e scientifico del termine, in quanto lo Stagirita, assomma in sè il teologo e il filosofo, l'astronomo e il logico, il fisico e il naturalista, il fisiologo e il medico, il psicologo e il moralista, lo storico e l'esteta. Altri pensatori erano stati enciclopedici al par di lui; ma egli è il primo che affronta tutta la sapienza umana con spirito sistematico e unitario; egli è il creatore dello stile scientifico e dello storicismo enciclopedico.

Già sotto questo aspetto Aristotele avrebbe assolto il compito che gli riconosciamo, ma il suo unitarismo va più oltre e noi possiamo coglierlo in una espressione suprema che stacca l'aristotelismo dal pensiero ellenico precedente e lo ricollega, attraverso una parentesi di secoli, al cattolicesimo. Questa espressione suprema costituisce il concetto centrale della *Metafisica*: la visione transcendentalista di Dio. Il concetto del Dio unico non era nuovo nella storia del pensiero greco, chè se il politeismo, con la meravigliosa e profonda fioritura mitica, era la religione esteriore del popolo, il monoteismo informava di sè la dottrina dei misteri e l'alta scienza dei filosofi. Se non che, o per ragioni iniziatiche o per motivi di speculazione intellettuale, il concetto monoteistico non aveva superato, di fronte alla cultura generale, la fase panteistica.

I rapporti tra Dio e la natura, nella filosofia di Platone, restano avvolti, forse volutamente, in una

poetica ambiguità. Oggi ancora resta insoluta la questione se il Demiurgo si identifichi o si distingua da Dio. E l'eleatismo perveniva, sì, al concetto dell'Uno, ma sacrificando ad esso il molteplice. Dall'una parte non si superava il dualismo, poichè si poneva la materia quasi indipendente e pari all'intelligenza; dall'altra si annullava il dualismo, considerando, in ultima analisi, illusorie la dualità, la molteplicità, la natura.

Aristotele è il primo pensatore che, pur affermando la realtà della natura e del molteplice, stacca risolutamente ed esplicitamente Dio dalla grande macchina del Cosmo. Ad evitare la possibilità di un'apparente contraddizione, allorchè avrò motivo di trattare del Pitagorismo, credo opportuno avvertire che gli elementi della concezione trascendentalista di Dio, esistono nella dottrina di Pitagora; ma resta pur sempre vero che ad Aristotele spetta il vanto di avere consapevolmente e rigidamente svolto il concetto di un Dio che trascende la natura, di un Dio autocosciente che risplende eterno, immutabile, infinito, perfetto, al di sopra e al di là del cielo e della terra.

Questo concetto di Dio, che per la prima volta appare compiutamente elaborato nel pensiero occidentale, costituisce il fastigio dell'unità enciclopedica dell'aristotelismo e consacra Aristotele quale mediatore tra la filosofia pagana e la teologia cattolica, quale vero e proprio padre, *ante litteram*, della Chiesa.

La storia dei primi secoli della Chiesa sembra smentire questa funzione di Aristotele, in quanto, non soltanto i Vangeli rispondono al platonismo, ma gli stessi Padri della Chiesa, sino ad Agostino combattono ardentemente contro la filosofia peripatetica.

La contraddizione è apparente. Due dottrine informano il cristianesimo originario: il monoteismo ebraico e il panteismo di Gesù; l'Antico e il Nuovo Testamento. Non si adombrano i teologi se io definisco panteista la dottrina propriamente evangelica: uso il termine nel suo senso più spirituale e più profondo. Quale maggior panteismo di quello contenuto nella dottrina di un Dio che si incarna nell'umanità, piange e sorride con essa, e in essa moltiplica, come cibo, il suo corpo e il suo sangue? Quel che di vero c'è nel panteismo, Cristo lo giustifica e lo attua e quel che c'è di falso egli lo rettifica e lo trasfigura con gli elementi monoteisti che appartengono alla tradizione ebraica ch' Egli disse di essere venuto non a distruggere, ma a confermare.

La divinità cristiana non è rappresentata soltanto dal Figlio e dallo Spirito, ma anche dal Padre che nell'ideale gerarchia li sovrasta, e al quale il Figlio umanato, nella preghiera sacerdotale e fin sulla croce, si rivolge come a somma e autorevole volontà.

Formulando il dogma dell'unità e della trinità di Dio, la Chiesa ha attinto la perfezione teologica, poichè ha armonizzato la duplice realtà dell'universo: l'uno e il molteplice, lo spirito e la materia. Ora è evidente che una dottrina, la quale doveva propagarsi nell'occidente informato al politeismo, non poteva non svolgersi, in un primo tempo, accentuando le linee dell'immanentismo, anzi che del trascendentalismo. Oso dire che la sublime controversia tra S. Pietro e S. Paolo corrisponde, nel piano filosofico, al dualismo che nel paganesimo è personificato da Platone (e più specialmente dal neoplatonismo) e da Aristotele. Con Giovanni e con Paolo

il cristianesimo supera l'ebraismo e diventa accessibile all'Europa, consente la trasformazione dell'Olimpo pagano nel Paradiso cristiano. Il Padre può sostituire Giove, il Cristo Apollo, la Madonna insiememente Giunone, Diana e Venere (la dignità, la verginità, la generazione, composte nella più pura ed ineffabile spiritualità della Deipara) i semidei negli Angeli, gli eroi nei Santi. La stessa panteistica mediazione tra il cielo e la terra, attuata nel culto delle immagini, nei miracoli e nella taumaturgia, mediazione negata, o ridotta o mal tollerata dal puro ebraismo, prosegue, senza soluzioni di continuità, dal tempio pagano al tempio cristiano. Questo prodigioso processo storico si svolge nel corso di circa mille anni, durante i quali, attraverso le infinite lotte dell'eresia, l'elemento neo-platonico panteista non può non avere una ragione di sopravvento. L'aristotelismo tace.

Ma, compiuta la penetrazione europea, sorge per il Cristianesimo l'ora del più grande problema: quella della definitiva unificazione. E questa è l'ora d'Aristotele. Quali misteriose coincidenze, quali imperscrutabili vie adopera la sapienza che, al di sopra dell'uomo, regge il mondo! Chi riporta in occidente tanta parte delle opere aristoteliche, chi ne esegue i più famosi commenti, chi le eleva quasi agli onori del culto, è la filosofia araba, cioè un ramo di quel semitismo che, non avesse altro di comune con gli ebrei, avrebbe pur sempre quello del Dio separato dalla natura, del Dio che non vuole partecipare della sua essenza nè il Figlio, nè lo Spirito. Passato il millennio, Platone cede il campo cristiano ad Aristotele. Nè la chiesa si orienta verso lo Stagirita soltanto.

perchè egli sia l'autore di una coordinata enciclopedia che consente una costruzione armonica, esauriente, rifinita, un adagiamento dello spirito del Vangelo entro il gran corpo della sapienza ellenica — ma anche perchè, a fondamento e cardine della filosofia di Aristotele, c'è questa concezione di un Dio personale, autocosciente, che permette di eliminare i dubbi e le incertezze del panteismo. Qui non c'è l'Ineffabile, l'Inescogitabile del neoplatonismo e della mistica. La polemica di Aristotele contro la concezione di un Dio « che si fa », di un Dio avvolto nell'inconscio, la cui perfezione dipenda, in qualsiasi guisa, dalla natura e dall'uomo, è ferrea. Rimando il lettore al nono capitolo del dodicesimo libro della *Metafisica*.

Tra il Medioevo e il Rinascimento, il grande poeta insiememente italico e cattolico, così definiva Dio nell'immortale terzina:

O luce eterna che sola in te sidi
sola t'intendi e da te intelletta
ed intendente, te ami ed arridi !

Gli ermeneuti ci dicono che in questa definizione è racchiuso il concetto della trinità. Certamente; ma, prima ancora di tale concetto, c'è quello del Dio trascendente, e le parole di Dante echeggiano, attraverso la rielaborazione di S. Tommaso, l'antica sapienza di Aristotele, per la quale il « pensare di Dio non dipende da altro che da sè » e « Dio, se è ciò che v'ha di più perfetto, pensa se stesso e l'atto del suo pensiero consiste nel pensamento del suo stesso pensare », ed « Egli è vivente perchè l'atto di intendere è vita, ed Egli è

quell'atto; quell'atto che, essendo per se stesso, è in Lui vita ottima ed eterna ».

Consacrando, con definitivo rigore logico, il concetto di questo Dio transcendente, la chiesa cattolica obbediva a una grande prassi storica e sociale. Non si costruisce un sistema vasto, universale e duraturo tra i popoli e nei secoli, senza porre alla base di esso la concezione di una coscienza, non solo universale e infinita, ma anche immobile e immutabile sopra alle fluttuazioni degli elementi della natura, alle nascite e alle morti degli individui, al sorgere e al crollare delle società e delle istituzioni, delle razze e degli imperi.

Gli uomini, quanto più hanno il senso delle loro sorti precarie, tanto più esigono l'esistenza di un Principio che, mentre sia esente dai limiti dello spazio, del tempo e delle causalità, sia anche fornito del loro più alto attributo, la coscienza: una coscienza alla quale sia possibile rivolgere il pensiero e la parola.

Credere in questo Dio, che simultaneamente è uomo e non è uomo, significa credere e concretare in sé l'immortalità, significa plasmare la propria opera quotidiana sopra un modello eterno, e conferirle, nel maggior grado possibile, gli attributi dell'armonia, dell'universalità e della durabilità. Tradotta nei valori sociali, la concezione transcendente di Dio è la sola che giustifichi la sopravvivenza individuale e il libero arbitrio, e di conseguenza la responsabilità morale dell'uomo, e quindi l'autorità, la gerarchia, l'ordine sociale.

Naturalmente, essa, se troppo rigorosamente intesa e determinata, ha il suo aspetto storicamente e socialmente negativo. Jeova e Allah sono despoti, il Dio aristotelico è impassibile.

Non esiste soltanto Dio, esiste anche la Natura, c'è il Conscio e l'Inconscio. La ragione ultima di questo dualismo sfugge alla mente umana. Non c'è filosofia, fideista o scettica, spiritualista o materialista, ottimista o pessimista che possa penetrare pienamente l'enigma. Praticamente il dualismo esiste anche per le filosofie che lo risolvono nell'unità, e come nel mondo astronomico il giorno si avvicenda alla notte, così nel mondo del pensiero e della società il principio rigidamente trascendentalista e quello rigidamente immanentista si avvicinano perpetuamente.

Il tipo idealmente perfetto corrisponde alla formola intesa a coordinare e ad equilibrare i due opposti e tale è appunto il sistema cristiano che, contro il rigoroso monoteismo ebraico o arabo e contro il panteismo pluralista e solipsista e al materialismo di altre religioni e filosofie, ci ha dato la formola dell'unità trina di Dio. Ma la sapienza del cristianesimo consiste appunto nel fatto che, mentre con la trinità giustifica il molteplice e la natura, conferisce tuttavia la precedenza ideale all'Uno, al Creatore. Se non che, l'aver accolto i due principii, ha fatto sì che, nella sua stessa storia interna, il Cristianesimo riproduce le oscillazioni del pensiero universale tra l'Immanenza e la Transcendenza. E come nella prima fase della vita secolare della Chiesa, l'elemento immanentista, rappresentato dal platonismo, corrispose alla necessità storica della diffusione del cristianesimo, e nella seconda fase, rappresentata dall'aristotelismo, corrispose all'esigenza della ferrea unità del sistema per arginare gli urti e le rivalità delle razze, così era ovvio che, logoratosi il sistema, esagerata, cioè, la preminenza del principio trascendentale, riap-

parisse, nel seno stesso della cristianità, l'immanentismo a far rivalere i propri diritti, ed era altrettanto ovvio che esso toccasse i gradi dell'eresia e corrispondesse, non soltanto a una rinascita del platonismo, ma si imperniasse in una feroce lotta contro l'aristotelismo della scolastica. E in realtà tale è stata la storia europea dal Rinascimento all'epoca in cui viviamo. Dimostrare che la storia moderna non è stata se non un'immensa lotta contro l'unitarismo aristotelico, mi appare superfluo, così come superfluo è dimostrare che, pur attraverso la generale colorazione cristiana, il pensiero moderno ripete, sin nei particolari, il caleidoscopio della filosofia greca: i materialisti ripetono gli ionici, gli idealisti sono gli eleatici, gli spiritualisti i pitagorici, i mistici i neo-platonici.

Ora, se esaminiamo gli innumerevoli sistemi che formano come una immensa corona di eresie intorno alla Chiesa, noi vediamo che essi, pur rivaleggiando l'un contro l'altro sino all'antitesi, presentano tutti un comune denominatore: la negazione della trascendenza. In questo senso, la Chiesa ha ragione di non distinguere un idealista da un materialista, un positivista da un mistico.

Se non che troppi uomini della Chiesa incorrono nell'errore di considerare con spirito gretto un movimento che conta oramai cinquecento anni di storia, che informa di sè i tre quarti della cultura mondiale e ha tolto oramai alla Chiesa il privilegio della iniziativa nel campo delle scienze, delle lettere, delle arti.

Ho detto che il sistema unitario della Chiesa si era logorato. Il prevalere dell'elemento trascendentale, cioè la soverchia separazione di Dio dalla natura e dall'umanità, diminuiva nella Chiesa l'influenza del

Vangelo. Emergevano crudi in essa gli accenti semitici, gli elementi negativi dell'aristotelismo: l'aridità mentale, lo schematismo sofistico, la tendenza all'intolleranza che costituiscono il rovescio della medaglia dello spirito sistematico. L'unitarismo, divenuto, per così dire, meccanico, inaridiva dispoticamente la linfa vitale dell'individualismo. Mancò alla Chiesa l'uomo che (come tre secoli prima il panteista S. Francesco) ristabilisse l'equilibrio spostato a scapito dell'immanentismo, che irrorasse di nuove energie popolari lo spirito di casta, l'autoritarismo, insiti nella concezione transcendentalista.

Constato, non recrimino. Intentare un processo alla storia di cinquecento anni è una vanitosa ingenuità nella quale non intendo cadere. Ma una cosa ritengo lecita: osservare che dalla fine del secolo XIX in poi, il mondo moderno rivela un orientamento verso l'unità. Non svolgo il tema, perchè posso rimandare, per esso, ad altri miei scritti (1). Qui debbo aggiungere che il colossale movimento di cui noi vediamo l'inizio, non potrà non avere, per cardine, la concezione di Dio formulata da Aristotele e integrata dalla teologia cattolica. Tutti i tentativi di sintesi finora compiuti, da Kant o da Hegel, da Comte o da Spencer, cioè dalla filosofia laica eterodossa, sono falliti allo scopo di fondare una nuova dottrina unitaria dell'umanità, perchè eludevano questo principio, al quale per contro la Chiesa (nonostante gli errori che, comunque, si possano attribuire

(1) Vedi i miei due libri: *La Questione Romana* (Roma, Anonima Romana Editoriale, 1925), e *La Missione d'Italia nel mondo* (Foligno, Campitelli, 1928).

ai suoi uomini), ha tenuto fede e al quale essa deve, intellettualmente parlando, la sua immortalità.

Nè il tema interessa soltanto la Chiesa, ma anche l'Italia. Poichè se l'Italia è destinata ad elaborare gli elementi civili e imperiali di una nuova unità politica e sociale europea (e tale candidatura è aperta ad essa come agli altri popoli), la formola teologica, in quanto questa, alla sua volta, possa riflettersi in tutti i rami della cultura e della stessa vita sociale, rivela rispondenze politiche che non debbono sfuggire alla classe dirigente dello stato. Dimmi quale è il tuo Dio, e ti dirò chi sei.

Io non intendo affermare che lo stato, come tale, debba immischiarsi nelle competizioni religiose; dico che la classe intellettuale italiana e specialmente quella filosofica, dalla quale provengono gli educatori e i giuristi, non solo non può essere agnostica, ma deve interessarsi ai massimi problemi dello spirito, deve preoccuparsi di afferrare le linee del processo storico or ora delineato, perchè l'avvenire è di quella nazione che ne assumerà la coscienza e la iniziativa.

Dal Risorgimento, cioè dalla ricostituzione della personalità politica e statale d'Italia, nessuna nazione del mondo ha con la Chiesa, intrecci e punti di contatto, più gravi e più profondi della nostra. Per l'una e per l'altra, nelle due sfere diverse, i problemi coincidono nel senso di elaborare, sullo schema immortale e insostituibile del passato, un rinnovato sistema di civiltà unitaria e universale che contemperi, nella sfera religiosa e filosofica, la trascendenza con l'immanenza, nella sfera civile i diritti dell'ordine e della gerarchia con quelli della libertà e dell'individuo, nella sfera sociale

un sistema di ordinamenti adeguati alla nuova scienza e alla mutata economia del mondo.

L'opera è immensa e sarà il retaggio di parecchie generazioni; ma alla generazione chiamata a imprimere il moto iniziale spetta la massima responsabilità; quella di non errare nei fondamenti teorici che dovranno costituire la base dell'edificio.

(1928).

PLUTARCO

I futuri studiosi che scriveranno la storia intellettuale e morale della nostra epoca, non dovranno trascurare un elemento d'analisi non meno significativo che positivo, cioè la diminuzione, se non addirittura la scomparsa, del culto di autori classici che, dai loro tempi sino alla metà del secolo scorso, hanno informato la cultura del mondo.

Codesta analisi della fortuna di certi autori, dimostrerà quanto profonda sia stata, anche se momentanea, la deviazione intellettuale svoltasi nell'età alla quale apparteniamo. Si può menzionare, ad esempio, il caso di Cicerone che nel corso di venti secoli è stato forse l'autore più letto e più citato, mentre in questi ultimi cinquanta o settant'anni è stato quasi relegato nelle scelte e nei testi scolastici, e non v'è mediocre studioso il quale non senta il dovere di definirlo retore come oratore, gonfio come scrittore, e (citazione testuale) « annacquato » come filosofo. Limitandoci a quest'ultimo aspetto, il giudizio sulla filosofia di Cicerone non prova se non la profonda corruzione subita dal nostro pensiero, in quanto l'autore delle *Tusculane* è una delle poche e più preziose fonti a cui dovranno ricorrere i filosofi italiani, nel giorno (fortunatamente non remoto) in cui si decideranno a ricostruire il pensiero tradizionale della stirpe. Si vedrà, allora, quanto sia iniquo il giudizio, tuttora persistente, che Cicerone non sia se non il ripetitore volgare di Platone e dell'Accademia.

Un altro autore che ha avuto sorte analoga a quella di Cicerone è Plutarco. A chi voglia dubitarne, noi offriamo una documentazione che non si discute: la bibliografia delle opere. Le edizioni di Plutarco, complete o parziali, sino alla metà del secolo XIX, quasi non si contano. Da quell'epoca in poi, le opere complete non sono mai più state ristampate e quelle singole sono pochissime.

Rari sono gli autori che, nei secoli passati, abbiano esercitato un'influenza pari a quella di Plutarco. Le sue *Vite degli uomini illustri* sono state il cibo quotidiano dei più grandi intelletti. Possiamo, noi latini, lamentare la sua parzialità per l'ellenismo contro la romanità; ma ciò non gli diminuisce la grande benemerenza di avere esaltato, con spirito altamente morale, l'individualità creatrice, di avere suscitato, per secoli, nei nati a dirigere l'umanità, il sentimento dell'emulazione eroica.

Plutarco è il primo narratore, il quale abbia sentito ed esposto la storia non come mera cronaca di una razza o di un popolo, ma come creazione dovuta anche alle grandi individualità, come suscitatrice di virtù nell'animo dei posteri. Egli stesso diceva di sè: « Non scrivo già *Storie* ma *Vite* ».

Potremmo noi concepire Emerson o Carlyle senza Plutarco? Si è detto che la caratteristica dell'evo moderno consiste nell'avvento dell'Individuo, dell'uomo interiore; e tale è apparso il significato dell'opera di Shakespeare, di fronte a quella di Dante. Si comprende, dunque, il culto di Plutarco nel Rinascimento e l'eccezionale influenza che egli esercitò, appunto, su Shakespeare.

E si comprende anche la causa del decaduto culto nei più recenti decenni, quando si consideri che in essi

prevalse l'idolatria della massa collettiva, della falsa eguaglianza.

Siamo noi nel vero, credendo che oggi, mentre la struttura economica del mondo persiste automaticamente in tale indirizzo (la prevalenza della massa anonima sull'individuo), la struttura intellettuale offre, almeno in Italia, i primi segni di una reazione? E possiamo credere, restando nel tema, a una rievocazione dello spirito eroico che ebbe in Plutarco lo storico esaltatore?

Ma c'è un altro aspetto di Plutarco che deve essere rammentato. Alludiamo agli *Opuscoli*.

Pochissimi, dalla categoria degli eruditi in fuori, leggono oggi gli *Opuscoli*, ed è molto se il medio ceto intellettuale ne conosce l'esistenza. Eppure si tratta di una raccolta di scritti che nel passato fu quasi popolare. È una miscellanea di operette sugli argomenti più disparati: storia, religione, letteratura, estetica, archeologia, metafisica, etica, mode, costumi, leggende, credenze, curiosità. Scrittore diletto e affascinante, il Plutarco degli *Opuscoli* può dirsi un precursore del migliore giornalismo moderno. La sua opera è un quadro vivace e inimitabile del tempo (la seconda metà del primo secolo d. Cr.) e della civiltà greco-romana in genere. Egli è un prodigioso raccoglitore di sentenze, di aneddoti, di motti, riuniti, e per così dire cuciti da un buon senso storico e filosofico, nel quale l'ottimismo e lo stoicismo, l'arguzia e la serietà, la bonaria tolleranza e l'idealismo sublime si compongono in un'armonia meravigliosa.

C'è che si è occupato di rilevare rispondenze cristiane nella morale di Plutarco, fondata sul culto della

famiglia e di tutti gli umani sentimenti che le si collegano. Tali rispondenze fecero sospettare che Plutarco avesse conosciuto le dottrine del Vangelo. Ma per lui, come per Seneca e per qualche altro autore, non occorre formulare una ipotesi che nessun documento giustifica. Per tali autori le derivazioni dal pensiero platonico e da quello stoico bastano a spiegare i punti di contatto col verbo di Gesù.

L'opera di Plutarco non può non suggerire un monito necessario all'epoca nostra. Oggi (le statistiche librerie parlano chiaro) la comunità degli studiosi trascura le opere antiche. Nonostante la grande mole di carta stampata e fatta eccezione della letteratura periodica ed affine, oggi si legge poco, e in quel poco si fa troppa parte ad autori contemporanei dei quali fra un secolo è grazia se si ricorderà il cognome. Iddio ci guardi dal voler convertita l'Italia in una immensa accademia di antiquari: la vita contemporanea ha anch'essa i suoi diritti. Ma Iddio ci guardi anche dal tacere che oggi si è disimparata l'arte del leggere, nel suo primo ed essenziale elemento: la scelta degli autori. Ora, in questa scelta gli autori che hanno resistito ai secoli debbono avere la precedenza. L'uomo contemporaneo deve approfittare della selezione compiuta dalla lunga catena dei suoi predecessori.

Questo criterio deve valere soprattutto per noi italiani, poichè la nostra superiorità sugli altri popoli consiste, appunto, nel fatto di essere i depositari *ininterrotti e viventi* della civiltà originaria. Ora, per confermare tale prerogativa occorre che le opere immortali non siano semplicemente conservate nelle biblioteche e ram-

mentate dai manuali, bensì lette e rilette, fatte carne della propria carne, spirito del proprio spirito, in una vera e propria comunione quotidiana del presente col passato, poichè solo il passato può conferire al presente la suprema potenza per la quale soltanto noi viviamo: l'immortalità nel futuro.

(1927).

MARSILIO FICINO

Nel quarto canto dell'*Inferno*, Dante rappresentò il pensiero filosofico antico, nella famiglia dei maggiori geni, ponendo nel centro di essi Aristotele:

Vidi il Maestro di color che sanno
Seder tra filosofica famiglia.
Tutti l'ammiran, tutti onor gli fanno
Quivi vid'io Socrate e Platone
Che innanzi agli altri più presso gli stanno.

Interpretava, così, Dante, il pensiero medioevale che aveva assunto Aristotele a supremo rappresentante dell'umano pensiero.

Due secoli dopo, Raffaello, raffigurando in Vaticano una scena, intellettualmente simile a quella dantesca, poneva nel centro del meraviglioso gruppo della *Scuola d'Atene*, Platone ed Aristotele a pari grado di dignità: anzi, il posto d'onore, la destra, appare ceduto a Platone.

Il diverso grado gerarchico, raffigurato dai due artisti immortali, riassume, con efficacia di gran lunga superiore a quella di certi trattati di storia della filosofia, la fortuna filosofica dei due grandi pensatori. La potenza di Aristotele, insuperata nel medioevo, viene, nel corso dei secoli, sempre più diminuendo a favore di Platone, sino al punto che oggi, forse, un terzo artista che sorgesse dopo Dante e Raffaello, non esiterebbe a sostituire Platone ad Aristotele come « Maestro di color che sanno ».

Molta parte della storia e dei valori del Rinascimento si compendia in questa rivendicazione di Platone, cioè nella riscossa del cristianesimo platonico contro il cristianesimo aristotelico. Diciamo riscossa perchè non bisogna credere che la storia del Cristianesimo filosofico sia tutt'una con la storia dell'aristotelismo. I primi secoli del Cristianesimo sono, anzi, improntati alle dottrine platoniche. Nessuna traccia di aristotelismo esiste, certo, nei redattori dei vangeli; notevoli, invece, in essi — parliamo soprattutto del vangelo giovanneo — gli influssi platonici. E nei primi pensatori cristiani altrettanto evidente è la derivazione platonica. Molti di essi possono essere considerati come i precursori — con altra mentalità, ben s'intende — degli antiaristotelici del Rinascimento anche per gli espliciti motivi polemici contro lo Stagirita: basti qui ricordare Tertulliano e S. Agostino.

Già nel precedente capitolo dedicato ad Aristotele ho indicato le cause per le quali la corrente peripatetica prevalse sulla corrente accademica. Un processo storicamente inevitabile doveva imporre alla Chiesa un sistema unitario, logicamente concatenato nelle sue più minute parti, tale da offrirsi compatto alle più sottili e varie eresie. Religione positiva, connessa a formidabili interessi politici e sociali, la Chiesa non poteva non valersi del sistema più scientifico, più coordinato, non poteva non fare proprio il maggior sforzo di unificazione dello scibile che il pensiero umano avesse, fino a quei tempi, realizzato. E nacque, così, S. Tommaso a compiere l'opera, comunque meravigliosa, dell'adattamento di Aristotele alla parola cristiana. Molta parte del merito, onde la Chiesa potè per alcuni secoli

serbare quella grandiosa unità spirituale d'Europa (che trova un unico degno riscontro nell'unità civile dell'Impero Romano) si deve dunque attribuire ad Aristotele. E se l'esercizio di questa unità dette luogo ad espressioni tiranniche, non si può certo eliminare dalla storia la tirannia esercitata, anche nel campo del pensiero, in nome di Aristotele: intolleranza che non ha precedenti superiori nella storia.

Era naturale, perciò, che quando la ferrea unità della Chiesa doveva venire meno, quando un soffio di rinnovamento, di rivolgimento, avrebbe pervaso l'Europa, il bersaglio preferito dagli innovatori per la loro lotta intellettuale sarebbe stato appunto Aristotele. Ed era anche altrettanto naturale che le sorti del platonismo si sarebbero rialzate in diretta proporzione col decadere delle dottrine peripatetiche.

La rinascita del platonismo costituisce un avvenimento fondamentale nella Rinascenza, e, in quanto la Rinascenza è l'inizio di un immenso processo del quale la nostra medesima epoca non è forse che una fase, il platonismo stesso può essere considerato, dal punto di vista del pensiero, uno degli elementi fondamentali dell'età moderna. Bruno o Vico, Kant o Hegel derivano la loro originalità — che è l'originalità dell'epoca nostra — proprio dall'idealismo platonico rigerminato nei loro sistemi.

* * *

Orbene, quando si pensi che Marsilio Ficino è stato il massimo rievocatore di Platone nel Rinascimento e che sulla sua versione dei *Dialoghi* si sono informati

i geni della moderna filosofia europea, si riconoscerà la mondiale importanza di questo fiorentino nella storia del pensiero recente e presente.

La missione della propaganda platonica, svolta da Marsilio, con devozione religiosa che ebbe spesso gli accenti dell'idolatria, ha fatto sì che nella storia del pensiero filosofico siano stati trascurati i suoi valori di pensatore originale. In altre parole, sino ai nostri giorni ha predominato il falso concetto che l'opera propria di Marsilio non fosse se non una più o meno modesta volgarizzazione delle teorie di Platone. Non intendo affermare che l'originalità del Ficino abbia le medesime proporzioni di quella di un Bruno. Però ritengo che non si era mai tentata, fino ad oggi, una minuta analisi filosofica per isolare gli elementi originali del platonismo di Ficino, elementi che consistono nella rielaborazione cristiana del verbo platonico — non senza la mediazione del neoplatonismo alessandrino — compiuta, non già dal punto di vista religioso, come nei primi scrittori cristiani, ma da un punto di vista prevalentemente filosofico. Mai fino ad oggi era uscita alla luce una compiuta, adeguata monografia intorno a Ficino.

A questa mancanza ha provveduto il Saitta col suo libro: *La filosofia di Marsilio Ficino* (1) che G. Gentile ha accolto nella sua collezione di « Studi filosofici ». Monografie simili a questa, rivendicatrici del *nostro* pensiero, sono quelle che da anni — e oramai non invano — auspichiamo. Se l'esempio del Saitta sarà seguito da altri studiosi, specialmente dai giovani, potremo fondare grandi speranze sul moderno pensiero italiano.

(1) Messina, ed. G. Principato.

Non si ripeterà mai abbastanza che la giovane generazione dell'attuale momento deve rinunciare alla pretesa di costruire, oggi, sistemi originali, per i quali mancano, vuoi l'ambiente, vuoi le forze intellettuali. Oggi abbiamo un compito più utile: quello di riscoprire le tavole fondamentali della nostra Tradizione.

*
* * *

La tesi *storica* del Saitta è giusta: «da Ficino occorre assolutamente muovere per intendere la corrente religiosa della Riforma e la corrente filosofica del Rinascimento».

Quanto alla tesi *filosofica* non sempre convengo col Saitta, circa la valutazione degli elementi che, secondo l'egregio e dotto studioso, ricollegherebbero l'opera di Ficino all'attuale idealismo, specie in merito allo spinoso problema dell'immanentismo. Comunque, il libro del Saitta vuole essere menzionato per la benefica influenza che eserciterà, indipendentemente dalle particolari interpretazioni, per il fatto di richiamare l'attenzione e lo studio verso un pensatore storicamente importantissimo, sostanzialmente ignorato.

Il richiamo all'opera del Ficino contribuirà pure alla sempre maggior diffusione del pensiero platonico e dei platonizzanti, e varrà quindi a correggere la tendenza al chiuso sistematismo, innato, purtroppo, nella maggior parte dei filosofi e particolarmente accentuato nell'età più recente.

Una singolare grandezza storica di Platone, nei confronti di Aristotele, consiste nel fatto che, contrariamente allo Stagirita, mai nel suo nome — e sia pure

anche illegittimamente — si è potuto esercitare una qualsiasi forma di sopruso intellettuale. La storia dell'aristotelismo registra dure tirannie, la storia del platonismo registra soprattutto dei martiri.

Quanto più un pensatore deriva da Platone, tanto più il suo sistema è ampio, pervaso di poesia, di comprensione spirituale. Sono questi gli elementi che non debbono essere trascurati dal pensiero italico che risorge.

(1924).

LEONARDO DA VINCI

La vita dell'umanità si svolge retta dalle medesime leggi che determinano la vita della natura, e anch'essa, al pari della natura, ha le stagioni che alternano il riposo e la preparazione dell'inverno al meraviglioso fruttificare dell'estate.

E nessuna estate umana fu mai, dalle origini della civiltà, più rigogliosa di quella del Rinascimento italiano, mai la terra vide radunato, nel breve ambito di due generazioni e in così breve spazio di suolo, tali e tanti Geni quali vide l'italico Cinquecento.

Quasi a rappresentarci materialmente simile prodigio, pensiamo agli uomini sommi di nostra stirpe che vivevano nell'anno 1492, dal quale giustamente si vuole iniziare l'epoca della storia moderna, non solo italiana, ma del mondo; l'anno, cioè, nel quale Cristoforo Colombo sforzava per sempre i confini del mondo antico, avverando, egli tirreno, il mito dantesco dell'Ulisse tirreno. Erano nella piena maturità della gloria, o giovinetti alla gloria predestinati, Colombo e Vespucci, Savonarola e Ficino, Ariosto e Machiavelli, Guicciardini e Bramante, Leonardo e Michelangelo, Raffaello e Tiziano. Vivevano questi uomini tra gli insuperati splendori della Corte papale, nei palazzi delle Signorie, nelle dotte Accademie, nei Conventi, nei ritrovi eleganti ove l'intellettualità e la bellezza sfolgoravano di una luce della quale è piccolo barlume quanto regna eternato nei libri, nei monumenti, nelle pitture di quell'epoca.

In tale ambiente visse Leonardo e fu riconosciuto per grande; ebbe tra i suoi amici e protettori sovrani temporali e principi della Chiesa. Ma vi fu ammirato e desiderato come artista, poichè la sua virtù di scienziato non solo non fu conosciuta e apprezzata, ma valse piuttosto a diminuire la considerazione che si ebbe per lui, in quanto si attribuì a stranezza di carattere quella sua continua e varia indagine dei fenomeni naturali. La sua passione per l'anatomia non poteva essere gradita in Roma; il cercar conchiglie e fossili non poteva non sembrar ghiribizzo in Lombardia, l'alzar il tempio di S. Giovanni doveva sembrare impresa da visionario in Firenze.

Ogni giorno faceva modelli e disegni da potere scaricare con facilità monti e forargli per passare da un piano all'altro, e per via di lieve e di argani e di vite mostrava potersi alzare e tirare pesi grandi: e modi da votare porti, e trombe da cavare de' luoghi bassi acque, che quel cervello mai restava di ghiribizzare.

Così scrive il Vasari che pur manifesta per Leonardo un'ammirazione illimitata; ed è perciò, questo suo, il giudizio più benigno di quell'epoca intorno a Leonardo scienziato. Nè poteva essere diversamente, poichè l'età nella quale egli visse, se fu incomparabilmente grande nell'arte, non tale fu dal punto di vista delle scienze speculative ed esatte. Giordano Bruno nacque quarantanove anni, Galilei quarantacinque anni dopo la morte di Leonardo. Un nostro grande pensatore, alla rivendicazione della cui opera, assistiamo ora con compiacenza, Giuseppe Ferrari, osservò appunto a tale proposito:

Quale poteva essere la scienza di quest'epoca? Quali soluzioni potevansi dare ai grandi problemi della natura e dell'umanità?

La scienza allora non meditava il mondo scandagliato dalla geologia, esplorato dalla navigazione e calcolato da Newton, il pensiero non era nè materializzato nella sensazione, nè notomizzato dalla fisiologia, nè diviso per dipartimenti nel cervello: allora il mondo era piccolo, quadrato, immobile, come lo aveva disegnato la fisica di Aristotile, la geografia degli antichi; il cielo ruotava nelle sfere di Tolomeo; gli astri, gli elementi erano animati da simpatie occulte, popolati da genj soprannaturali; la magía colle sue formule, comandava agli elementi e ai loro presidi, l'astrologia cercava negli astri la ragione degli avvenimenti e l'avvenire; nella mente dell'uomo vedevasi personificata ogni idea; i movimenti della volontà erano ispirati o dalla tentazione di un essere maligno, o da un genio tutelare. Il Cristianesimo, le teorie di Platone, il sistema di Aristotile, la Scolastica, il Neoplatonismo erano le soluzioni note con cui cercavasi di spiegare l'uomo e la natura; ma ogni scoperta, ogni progresso della ragione gettavano un dubbio in questi sistemi; necessitavano nuove soluzioni, e ne dovevano quindi uscire altri sistemi rozzi come la società del cinquecento, splendidi come la poesia dell'Ariosto.

Tale l'epoca nella quale visse Leonardo da Vinci; e non si comprenderà mai nel suo più profondo valore il significato storico, e quasi vorremmo dire simbolico, del genio vinciato, senza penetrare e rivivere la profonda tragedia di un uomo che dovette vivere in un ambiente immaturo, in un'epoca nella quale, per la mancanza di ogni efficace collaborazione e del corredo di ricerche e di scoperte concomitanti, tutte le sue divinazioni scientifiche erano inesorabilmente condannate alla sterilità.

La sua sapienza, infatti, la quale abbraccia tutto lo scibile scientifico dei secoli posteriori, fu ignorata e non esercitò nessuna influenza sulle grandi scoperte future. Galilei e Bacone dettavano il canone della Scienza Sperimentale ignorando che molt'anni prima già eravi stato chi ne aveva stabilito ed esplicito i principî.

E quando nel secolo XIX, durante il quale tutte le divinazioni di Leonardo dovevano avverarsi, le carte vinciane cominciarono a rivelare i loro stupefacenti segreti, esse non dovevano oramai presentare se non un valore restrospettivo, quello di un'affascinante curiosità psicologica e storica !



Pure, la conoscenza delle carte leonardesche non presenta ai tardi nepoti di questo nostro secolo il semplice valore di una curiosità storica.

V'è in esse un fatto che alla mente del filosofo costituisce una prova inoppugnabile, superiore a qualsiasi altra fornita dalla speculazione teorica, dei valori trascendentali dello Spirito umano.

S'immagini che nell'Universo vi sia, se così possiamo esprimerci, una regione, nella quale tutte le infinite realtà esistano allo stato di perpetua immenza: il cielo delle idee di Platone, il pensiero che pensa tutti i pensieri di Aristotile, la natura naturante di Spinoza; e che queste realtà, per un determinismo che costituisce il fondamentale mistero dell'essere, escano successivamente, o isolate, o a gruppi, dalla loro dimora eterna, sottoponendosi alle leggi dello spazio, del tempo e della causalità: frammenti illogici dell'Assoluto,

mondi finiti entro i quali l'infinito precipita senza posa nuove realtà che ne sconvolgono incessantemente le leggi interiori.

Ebbene, questo Assoluto, questo Infinito contenente tutte le realtà è dentro di noi allo stato di potenza, è l'anima stessa che precipita nella nostra coscienza il suo proprio infinito, realizzandosi in essa con faticose successioni evolutive; e il Genio è quel punto dell'umanità ove il piano dell'immanenza eterna sforza i limiti del finito per deporvi, l'una dopo l'altra, le sue innumerevoli realtà.

Leonardo fu la nebulosa indeterminata ed inconscia di quel nuovo mondo a cui noi presentemente apparteniamo e al compimento del quale noi pure, tutti, ora, collaboriamo; egli fu quasi il vivente sogno premonitorio di molti secoli di vita umana; i suoi Codici sono le urne che racchiudono la semenza di tutto lo scibile scientifico moderno: fisica, chimica, geologia, paleontologia, embriologia, anatomia, botanica, meccanica, idraulica, aereonautica, astronomia, filologia, nelle loro più audaci conquiste, tutte contano Leonardo per precursore.

Quest'uomo che morì celebre per l'arte ch'egli antepose teoricamente ad ogni altra disciplina, ma praticamente pospose all'ardente bisogno delle ricerche naturali, quest'uomo fu nostro contemporaneo, fu cittadino delle città che pulsano della febbrile attività delle ferrovie, dei telefoni, degli aeroplani, e, come se in quest'uomo, il quale scriveva con la sinistra a caratteri rovesciati, anche il processo del tempo fosse capovolto, egli viveva come mito, non il passato, ma il futuro.

Ecco, adunque, il supremo valore che fa di Leonardo un esemplare unico della vita del genere umano: l'essere

egli stato una prova storica dell'immanenza dello Spirito. L'umanità, nata dopo di lui, credeva di creare fati-
cosamente dal nulla una nuova civiltà: ed ecco che,
decifrando le carte di Leonardo, essa scopre già cono-
sciuto da mente umana, nei suoi essenziali elementi,
questo suo mondo superbo.

Ricorre al pensiero l'antica sapienza dell'Ecclesiaste:

Quello che è stato è lo stesso che sarà: e quello che è
stato fatto è lo stesso che si farà: e non v'è nulla di nuovo
sotto il sole. Vi è cosa alcuna, della quale altri possa dire:
Vedi questo, è nuovo? Già è stato nei secoli, che sono stati
avanti di noi.

*
* *

Sia dunque commemorato il divino Leonardo in
questo suo aspetto supremo.

Ma le vicende storiche nel corso delle quali si svolse
la quarta data secolare della morte di Lui fanno sì
che a questo sommo universale valore, un altro se ne
debba aggiungere per la salute di questa santa Italia
che gli fu madre. Qui non la filosofia metafisica ci soc-
corre, ma la storia.

Con profonda umiliazione si leggono le vicende degli
ultimi anni della vita di Leonardo. Storia dolorosa, non
solamente rispetto all'uomo, ma anche alla sua patria.

Splendida e gloriosa fu l'età del Rinascimento
italiano nella storia mondiale del pensiero e dell'arte,
ma bene al nostro paese, più che ai regnatori, si possono
riferire i versi nei quali Ugo Foscolo riassume la dot-
trina del massimo politico di quell'epoca, ben dobbiamo
chiederci « di che lagrime grondasse e di che sangue »

lo splendore della civiltà di Machiavelli, di Leonardo e di Michelangelo.

Alla luce dell'intelletto, alla rivelazione dell'arte; all'opulenza della vita, il Cinquecento sacrificò la severità della morale e l'unità civile della patria. Mentre gli artefici popolavano dei loro fantasmi immortali le reggie e i palazzi, le chiese e i conventi, le risse civili dilaniavano le nostre terre. Milano contro Roma, Genova contro Venezia, e classi contro classi, gruppi contro gruppi, su tutta la penisola scorreva sangue fraterno:

Invano, facendo eco alla parola magnanima di Dante e di Petrarca, il Segretario Fiorentino invocava l'unità della Patria, chè, anzi, egli doveva assistere al più tremendo avvenimento storico: la discesa dello straniero in Italia, chiamato da italiani contro italiani.

Se la scoperta dell'America segna la data iniziale per la storia del mondo moderno, la discesa di Carlo VIII; avvenuta nel medesimo anno durante il quale Colombo, rinnovato il suo viaggio, approdava sul continente americano, segna la data iniziale della moderna storia d'Italia. Triste simbolo originario della servitù che l'Italia patirà per oltre tre secoli.

Tra le vittime delle dolorose vicende, è Leonardo: Dispersa la Corte milanese, eccolo, dopo alcune peregrinazioni sul suolo patrio, spinto fuori d'Italia, al servizio di un monarca straniero. Ed anche questa sua dipartita sembra assumere, involontariamente, il significato di un simbolo: l'asse della civiltà si sposta dall'Italia verso terre straniere. Ultimo meraviglioso bagliore sarà il finale Cinquecento del Buonarroti e del Tasso, ma col Seicento la potenza e la parola nuova dell'arte, della poesia e della politica sarà in Francia, in Spagna, in Inghilterra.

L'Italia avrà ancora tre primati, quello della Scienza, della Filosofia e della Musica, ma essi saranno disgiunti dalla libertà politica, per la quale sola la superiorità intellettuale conferisce a un popolo la prerogativa di accentuare, di moderare, di imprimere del proprio sigillo la civiltà di un secolo.

Il flagello degli odî politici e settari è il più grave e inveterato dei nostri mali, e tutto il programma del Risorgimento italiano fu profondamente riassunto, da un nostro sommo, col monito famoso: « A rifare l'Italia bisogna disfare le sette ».

A questo male degli odî civili si dovette, in gran parte, il duro travaglio onde si svolse la storia del Risorgimento dai primordi del secolo decimonono al 1870; a questo medesimo male si devono, in gran parte, le tristi vicende, onde la recente spaventosa guerra non ha dato all'Italia tutto ciò che l'immane sacrificio di sangue e di ricchezze doveva conferirle.

Se la storia del Risorgimento politico della patria non è, e non deve essere, se non la preparazione materiale al Risorgimento intellettuale e morale, foriero di una nuova civiltà che abbia per centro la Roma divinata da Mazzini e da Gioberti, si può, nel quarto centenario del più vasto genio della latinità, invocare che, nel nome di Leonardo da Vinci, gli Italiani recuperino la loro coscienza civile e morale, senza cui l'arte e la scienza sono trastulli vani che possono sperdere un popolo, così come l'indisciplina civile ha sperduta per sempre in terra straniera la spoglia mortale di Leonardo da Vinci.

(1919).

MACHIAVELLI

L'attuale rinascita della coscienza politica in Italia, nel senso di una maggiore consapevolezza della nostra tradizione, ha come presupposto un approfondimento dei nostri classici, a capo dei quali sta Nicolò Machiavelli. Il Segretario Fiorentino raduna in sè tutte le doti di tempo, di luogo e di persona necessarie per assurgere al massimo valore rappresentativo del genio politico italiano. Mentre egli rievoca la grandezza e il senno dell'antica Roma, vive in un'epoca nella quale l'Italia, dall'una parte, esercita un'influenza universale, pari a quella di mille e più anni prima, dall'altra manifesta i sintomi decisivi del suo futuro declino. Epoca di crisi che consente una diretta e simultanea analisi dei fattori della grandezza e della decadenza di un popolo, mirabile campo sperimentale dei più diversi reggimenti, delle più disparate forze politiche, economiche, sociali e spirituali, onde è composta la vita dell'umanità.

A questa molteplicità di tempo e di luogo si deve essenzialmente l'aspetto contraddittorio ed enigmatico del pensiero di Machiavelli che coincide con l'indole più profonda della stirpe italiana. Ma se si tien conto, appunto, della natura del popolo che il Machiavelli rappresenta, ciò che in lui appare contraddittorio non risulta invece se non il prodotto di una più adeguata visione della realtà, e non v'è pensiero che più del suo ci appaia coerente e sistemabile.

Il lettore troverà una conferma di quanto assevero nel libro di Francesco Ercole: *La Politica di Machiavelli* del quale riassumo il pensiero.

Uno dei problemi fondamentali dell'esegesi machiavellica è quello che si riferisce al principio di *moralità*. La tradizione ha, per così dire, foggiaio due Machiavelli: gli uni, isolando gli elementi del *Principe*, ci rappresentano il Segretario Fiorentino come il massimo teorico del cinismo politico: visione pessimista degli uomini, e consacrazione dell'astuzia, della frode e della violenza a sistema tipico di governo. Gli altri — la cui interpretazione è stata magistralmente riassunta dal Foscolo nei *Sepolcri* — considerano il *Principe* come una coperta requisitoria della politica del Rinascimento, mentre il vero pensiero del Machiavelli corrisponderebbe ai *Discorsi*.

Attraverso i secoli, insomma, Machiavelli è apparso ai critici, in certo modo, come l'Innominato a Don Abbondio: ora S. Antonio nel deserto, ora Oloferne in persona.

L'Ercole non segue, in sostanza, nè l'una nè l'altra corrente, ma delinea una soluzione integralista.

La prima questione ch'egli affronta è quella del concetto di libertà nella teoria politica di Machiavelli. Il Segretario Fiorentino non è un determinista; ammette, cioè, il libero arbitrio, ma temperato e coordinato dal determinismo. « Ogni atto volitivo è condizionato e necessitato da una situazione di fatto iniziale... che è del tutto indipendente dalla volontà dell'individuo, appunto perchè le è anteriore ». Volere ed agire significa prendere una data situazione di fatto per trarne, col fattore della propria volontà, una situazione nuova.

Donde quella famosa frase del *Principe*: « El rimanente dovete fare voi. Dio non vuole fare ogni cosa, per non ci torre el libero arbitrio ».

Questa equilibrata concezione delle facoltà umane, costituisce il fondamento del realismo machiavellico, e spiega lo speciale significato che egli attribuisce alla parola *virtù*.

Un fondatore di stato, veramente degno di tal nome, non può non essere uomo di intensa virtù morale. Ma *virtuosità* non significa, *sic et simpliciter*, onestà e bontà. Per Machiavelli, ad esempio, non è virtuoso chi, essendo sprovvisto di ogni attitudine a conoscere gli uomini e le loro passioni, voglia darsi alla vita politica e aspiri al governo dello Stato. L'uomo di Stato virtuoso è colui che muove dalla esperienza della realtà e coordina a codesta realtà la sua azione *creatrice*. Il teorico e il fanatico, che si ispirano a preconcezioni, sovvertono e corrompono lo Stato. Giova conformarsi alla *verità* effettuale delle cose, inserirsi in esse e non forzarle se non in un secondo tempo. Conoscere le cose, conoscere se stesso, trovare il punto di contatto tra fatalità e libertà, in ciò consiste la suprema sapienza del direttore di uomini. Esistono tante norme, tante leggi, tanti accorgimenti, quanti sono i popoli, i momenti storici, le situazioni e le combinazioni di fatto. « Tessere li ordini suoi e non romperli »; « conoscere i tempi e l'ordine delle cose e accomodarsi a quello », ma non già per adattarsi e sostare nella situazione di fatto, bensì per trasfondersi in essa e trasformarla. Non c'è situazione di fatto che non sia suscettiva di volizione ed azione. Virtuoso è adunque colui che *vuole e fa sempre* quello che *puo'*.

Non basta saper valutare una situazione in tutti i suoi elementi determinabili e possibili: occorre che ad essa corrisponda una volizione completa, cioè risoluta e rapida, giacchè per poco che l'incertezza si prolunghi, la situazione muta, occorre rivalutarla, e così vien meno la possibilità di inserirvi la propria azione creatrice.

Ben lungi, osserva l'Ercole, « dall'aver separato l'attività *politica* dall'attività *morale*, il Machiavelli è colui che, più di ogni altro, ha sentito la inscindibilità della *politica vera* dalla *vera moralità*. Non già la politica, che necessariamente prescinda dalla moralità del fine, è per lui la *vera* politica: ma la politica che non si limiti a volere il fine morale, ma sappia anche fare quanto è necessario per raggiungerlo: cioè la politica *utile* ».

Ma che cosa è l'utile, e soprattutto che cosa è il buono, secondo Machiavelli? Domanda tanto più importante in quanto nessun scrittore, più di lui, ha espresso sugli uomini giudizi di atroce pessimismo: invidiosi, ambiziosi, sospettosi, pigri, avidi, ingrati, volubili, simulatori... e la lista potrebbe continuare. Noi non siamo tra coloro che, in merito, danno torto a Machiavelli; l'umanità versa tuttora nella condizione ferina, e la prima esperienza, il primo principio di chi regge la società è quello di diffidare della stessa materia ch'egli è chiamato a plasmare. Ma appunto per questo pessimismo sistematico si rivela l'alto concetto della politica di Machiavelli, in quanto egli affida al legislatore e all'uomo di governo il compito supremo di arginare, di neutralizzare la malvagità umana con leggi e con azioni di profonda realtà.

Leggi, ordini, educazione, religione: ecco dunque altrettanti mezzi attraverso cui riesce al *vivere civile*, o allo stato, di instaurare i *buoni costumi*, ossia di dare *forma di moralità* e di *giustizia* alla fondamentale *amoralità* della maggioranza, dirigendone, per la via del *bene comune*, la volontà intrinsecamente *egoistica*.

In sostanza, noi riteniamo che questa concezione machiavellica coincida con quella che più tardi sarà sistemata dal Vico e che fu sintetizzata dal Foscolo:

Dal dì che nozze e tribunali ed are
Diero alle umane belve esser pietose
Di se stesse ed altrui.

Se non che il Vico assurge a una concezione universale e provvidenziale (Dio), mentre Machiavelli limita l'oggetto della sua filosofia alla sfera contingente (Patria, Stato). Machiavelli — ed è questa la caratteristica fondamentale della sua filosofia politica — si occupa unicamente della *pratica*. La metafisica, l'universalismo, non sono di sua competenza. Si potrebbe dire del suo sistema politico, quel che Laplace disse del proprio sistema astronomico: non occorrervi l'ipotesi di Dio. Non che Machiavelli neghi l'esistenza di Dio o la provvidenzialità della religione; ma questi fattori non sono da lui considerati se non per il loro valore di alto e utile strumento politico: la religione è un freno insostituibile per la disciplina civile; e questo basta perchè il sistema machiavellico la comprenda e la esalti. Ma se ed in quanto essa possa nuocere, il Machiavelli non esita a riprovarla in taluno dei suoi stessi fondamentali postulati.

Da quanto si è detto è facile comprendere come debba essere interpretato il vero pensiero di Machiavelli in merito al *Principe*. Se si considera che Machiavelli è un realista, un *effettualista* della politica, cioè avverso agli *a priori* (e possiamo contrapporgli come termine d'antitesi Rousseau) si comprenderà la ragione dell'apparente cinismo della politica del *Principe*. Quale è lo *stato di fatto* della politica italiana del '500, se non appunto quella descritta nel *Principe*? E che cosa, secondo Machiavelli, doveva fare il Principe, se non inserirsi in questo stato di fatto come il solo mezzo effettuale per possedere e dominare quella realtà? L'uso della politica immorale è concepito dal Machiavelli come un primo tempo inevitabile per procedere, in un secondo tempo, al compito della disciplina « virtuosa », intesa a redimere l'Italia. Perchè, e questo è un altro aspetto peculiare di Machiavelli, tutto il pensiero politico e civile del Segretario Fiorentino è fisso ad unico scopo: salvare l'Italia, disciplinare l'Italia, conservar grande l'Italia.

Il libro dell'Ercole, si chiude con un parallelo tra l'autore del *De Monarchia* e l'autore del *Principe*.

Il pensiero politico di Dante è medievale: la concezione dell'unità civile presuppone l'unità religiosa, e l'Impero, sebbene concepito autonomo, è tuttavia subordinato, spiritualmente, alla Chiesa. Moderno è, invece, il pensiero di Machiavelli. L'unità del mondo cristiano è in lui un semplice ricordo, e non soltanto l'unità giuridica e politica, ma anche quella religiosa. Il Machiavelli rompe la secolare concezione dell'Impero: egli considera gli stati nella realtà delle loro formazioni nazionali e giuridicamente quindi su un piede d'egua-

glianza. Per Dante, la vita civile si risolve nella finalità religiosa della universale repubblica cristiana, cioè come la via visibile al regno invisibile; per Machiavelli la Chiesa non è se non una delle varie religioni e sette della terra, e la religione non è se non uno dei mezzi, sia pure il principale, attraverso i quali lo stato garantisce i buoni costumi.

Vi è dunque antitesi fra il pensiero etico-politico di Dante e quello di Machiavelli: tra essi sono passati l'Umanesimo e il Rinascimento. Tuttavia, un punto comune li ricollega: il concetto della redenzione italiana, il presupposto di trovare un rimedio ai mali e alle sventure d'Italia.

Il libro dell'Ercole è puramente e severamente espositivo, ed è questo il suo pregio maggiore. L'autore quindi non affronta il tema dell'atteggiamento che l'Italia moderna può o deve assumere rispetto alle due grandi correnti interpretate da Dante e da Machiavelli, e per la tesi da me sostenuta, nel senso che la politica italiana deve orientarsi verso una concezione integratrice delle due somme dottrine, mi permetto di rimandare il lettore ad altro mio libro (1).

(1926).

(1) *La Questione Romana* (Roma, Anonima Romana Editoriale, 1925). Cfr. anche il capitolo su Machiavelli nell'altro mio libro: *Italia e Cattolicesimo* (Firenze, Vallecchi, 1929).

GIORDANO BRUNO (1)

I.

È augurabile che intorno al martire di Campo di Fiori sorga taluno a dirci qualche cosa di nuovo, la qual cosa sarà possibile se il futuro critico saprà superare le tre interpretazioni che sino ad oggi hanno dominato il campo della critica e, per ragioni diverse e opposte, rivelano angustie incompatibili con lo spirito dell'opera bruniana: la cattolica, la materialista, l'idealista.

L'interpretazione cattolica è la prima in ordine di tempo e di responsabilità. Per valutare imparzialmente ciò che sto per dire è necessario premettere che, nel criticare l'atteggiamento cattolico nei rapporti col Bruno, non muovo da preconcezioni settari: non intendo sfruttare l'episodio del processo e della condanna al rogo: non intendo sforzare l'opera del Bruno fino ad asserirne l'ortodossia.

Mi limito ad affermare che, anche, e soprattutto, il cattolicesimo deve assolutamente rivedere i termini della posizione di Bruno nei rapporti con la propria filosofia per distinguere ciò che nel giudizio formulato tre secoli or sono fu sostanzialmente giusto ed esatto, da ciò che oggi può risultare come il frutto di passionalità contingenti, da accentuazioni dovute alla necessità di difendere l'unità ecclesiastica nell'istante in cui tale

(1) Sul Bruno cfr. anche il capitolo *G. Bruno e l'età moderna* nel mio libro: *Italia e Cattolicesimo* (Firenze, Vallecchi, 1929).

unità era messa a dura prova dal protestantesimo, e infine da ciò che fu l'espressione di un conservatorismo scientifico al quale i teologi del tempo non potevano, forse, umanamente sottrarsi.

Il consiglio che giudicò Giordano Bruno non condannò soltanto il frate ribelle, il satireggiatore di persone e costumi ecclesiastici, l'infirmatore o dubitatore di principii dogmatici, ma anche l'assertore del sistema copernicano, e quest'ultimo capo di accusa non fu tra i minori, ma tra i principali che valsero al pensatore l'iniqua condanna al rogo.

Oggi, alla distanza di tre secoli, a nessun cattolico onesto può essere lecito di considerare la posizione del Bruno di fronte alla chiesa con l'identico animo del collegio che lo condannò; il processo deve essere riveduto perchè all'accusato spettano molte attenuanti. L'indisciplina e l'eresia teologica possono apparire ancora oggi indiscutibili, ma in modo e in misura minore. Per la parte disciplinare basterebbe il fatto che la satira di Bruno trova conferme storiche nella rilassatezza del costume ecclesiastico di quel tempo, la quale procurò i grandi provvedimenti del Concilio di Trento; per la parte filosofica bisogna oggi sottrarre al passivo del Bruno l'enorme questione del copernicanesimo e delle sue influenze sul pensiero scientifico e filosofico della civiltà moderna. Qui Bruno ebbe ragione contro i suoi giudici.

Per più di due secoli si lasciò coltivare intorno al Bruno un odio inestinguibile, non consentendo alla sua memoria ciò che la giustizia umana non nega al reo più nefando, e cioè la difesa da parte di terzi, l'appello dei documenti, una revisione di giudizio. Con questi sistemi, colpa del clericalismo è stata quella di consen-

tire che scuole dottrinali lontanissime dal pensiero del Bruno lo erigessero a proprio campione e traessero dal suo supplizio vantaggi di propaganda che hanno nociuto alla chiesa assai più di quanto non le abbia nociuto la satira e l'eresia del Nolano.

Credenti in Dio hanno applaudito a coloro che affermavano ateo il Bruno che ateo non fu mai; avversari del materialismo tollerarono che si dichiarasse materialista un pensatore che potrebbe, caso mai, essere accusato dell'opposto eccesso di avere troppo sopravvalutato lo spirito nei confronti con la materia.

Il materialismo è la seconda delle tre scuole che hanno deformato il pensiero di Bruno. Positivista egli può dirsi in quanto la caratteristica fondamentale del suo sistema consiste nell'avere esteso alla filosofia le nuove vedute matematico-astronomiche e nell'avere combattuto, nella scolastica decadente, l'abuso della logica, del sillogismo, dell'astrazione, ma precisamente l'opera di Bruno, come quella di Telesio e di Campanella, dimostra, contro le illazioni formulate nella seconda metà del secolo XIX, che il positivismo non può essere identificato col materialismo.

La terza scuola che ha concorso a deformare l'opera del Bruno è l'idealismo.

Come è noto, il punto essenziale per determinare i rapporti della filosofia del Nolano con l'idealismo si riassume nel quesito: il Bruno fu trascendentalista o immanentista ? distinse Dio dalla creazione o identificò l'uno con l'altra ? Poichè l'idealismo schietto si identifica con l'immanentismo, non si può affermare che Bruno fu idealista se non dimostrando che egli fu schiettamente immanentista, e in realtà, critici e storici della filosofia

hanno compendiato la controversia sul quesito in parola.

Scrive uno studioso (1):

In Bruno il concetto dell'infinito indica la realtà stessa dell'universo col quale si identifica la divinità, onde l'attributo della divinità non può non essere e non è che attributo dell'universo... Pertanto la concezione filosofica bruniana è propriamente, essenzialmente, naturalistica.

E aggiunge:

Bertrando Spaventa, nel considerare se il nostro può dirsi, come generalmente è riconosciuto, un precursore dello Spinoza, afferma che indubbiamente Bruno è tale, in quanto poteva esserlo prima di Cartesio, e nella specie afferma che, a differenza di Spinoza, la concezione dell'universo in Bruno contiene, sia pure in minimo rilievo, punti di riferimento extramondani o soprannaturali. Ma in realtà, quando si abbia presente l'intuizione bruniana dell'universo nel suo maggiore sviluppo, cioè nel *De l'infinito universo et mundi*, si deve riconoscere come l'opinione dello Spaventa manchi a rigore di un sicuro e valido fondamento.

Credo lecito ritenere che « il sicuro e valido fondamento » manchi all'Orrei, non allo Spaventa.

Sicuri e validi fondamenti ci offre il Bruno quando egli non attribuisce alcun predicato alla realtà suprema e la chiama non sostanza, ma soprasostanza, sotto la quale sta l'anima del mondo che in sè racchiude le ragioni generatrici e i logi spermatici delle cose, quando definisce la realtà sovramondana, sovrasostanziale come

(1) E. ORREI, *Giordano Bruno e la sua dottrina*. Milano, Co-
gliati, 1931.

« la monade, vera essenza de l'essere de tutti », la quale non può essere veduta « in sua essenza, in assoluta luce », ma « nella sua genitura che gli è simile, che è la sua immagine, perchè dalla monade che è la divinitade procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo ».

Certo, si può dire, e si è detto, che ai molti luoghi dove il Bruno, come in quelli or ora citati, fa aperta professione di teismo, se ne possono opporre altrettanti dove egli scrive da schietto panteista; questo è vero per il Bruno, come per tanti altri grandi pensatori; ma nel nostro caso esiste un documento che toglie ogni incertezza, e cioè la dichiarazione al processo veneto (2 giugno 1592):

In questo universo metto una provvidenza universal, in virtù della quale ogni cosa vive, vegeta e si move e sta nella sua perfezione; e la intendo in due maniere, l'una nel modo con cui presente è l'anima nel corpo, tutta in tutto e tutta in qual si voglia parte, e questo chiamo natura, ombra e vestigio della divinità; l'altra nel modo ineffabile col quale Iddio per essenza, presenza e potenza è in tutto e soprattutto, non come parte, non come anima, ma in modo inesplicabile.

Questo esplicito passo non può essere ritenuto una finzione del Bruno per salvarsi dalla condanna dei giudici, in quanto nello stesso processo il filosofo si dichiarava eretico su questioni ben altrimenti gravi e pericolose per la sua vita.

Considerare Bruno come un rigoroso immanentista, valutare il suo sistema alla stessa stregua di quello di Spinoza, non è possibile. Saggiamente, dunque, scriveva lo Spaventa:

Quando si parla del panteismo di Bruno come di un fatto incontroverso si offende un po', almeno così pare a me, la verità storica. Appunto perchè in Bruno ci è questa perplessità, non credo si possa dire ch'ei sia quel panteista tutto d'un pezzo, che si ammira o si teme nello Spinoza. In Bruno ci è ancora l'ente extramondano o soprannaturale del vecchio mondo, sebbene ridotto a minime proporzioni; e in Spinoza non ci è più.

Cito queste parole dello Spaventa in quanto, essendo egli indubbiamente un idealista, non sono sospette. Ma naturalmente debbo aggiungere che ciò che egli chiama perplessità e altri hanno definito contraddizione o addirittura residuo di dottrine morte e sepolte, non è nè contraddizione, nè perplessità, nè residuo di vecchie ideologie, bensì consapevole e profondo atteggiamento di sintesi che corrisponde alla tradizione della filosofia italiana da Dante a Campanella, da Vico a Gioberti.

La persistenza nei pensatori italiani, attraverso i secoli, di codesti « residui transcendentalisti » quando le persecuzioni, le scomuniche, le torture e i roghi avrebbero potuto trascinarli, quasi per irresistibile reazione, ad abbracciare compiutamente le dottrine opposte, è un fatto che dovrebbe rendere più cauti i critici e trattenerli da giudizi che involontariamente menomano la coscienza e la grandezza dei pensatori.

Se un Bruno o un Campanella, un Vico o un Gioberti non credettero di troncare il filo (ritenuto sottilissimo) che ricollegava il loro pensiero alla dottrina transcendentalista, è probabile che a far ciò essi fossero indotti da cause più profonde e più plausibili di quella

che troppi critici moderni adducono: e cioè un residuo di vecchia mentalità teologica e clericale.

Giova ritenere, invece, che i massimi rappresentanti della filosofia italiana, istintivamente o consapevolmente abbiano sentito, a differenza dei filosofi francesi, tedeschi e inglesi, ciò che la dottrina trascendentalista rappresenta nella tradizione italiana, e appare indubbio che il più sintetico aspetto sotto il quale può essere delineata la storia del nostro pensiero nel corso dei secoli, consista nel dramma intellettuale dei nostri filosofi intesi a coordinare e conciliare i valori della trascendenza con quelli dell'immanenza.

Dei massimi filosofi italiani, Bruno è senza dubbio colui che più profondamente e ampiamente svolse l'immanentismo, e appunto per questo la sua filosofia è quella che assume il più alto tono drammatico, coinvolgendo il sacrificio della sua medesima vita.

Ma la sua stessa accentuata inclinazione al panteismo, tanto più diventa ammonitrice quanto più si debba riconoscere ch'egli non ripudiò decisamente il trascendentalismo nei suoi tre postulati essenziali: divinità distinta dalla creazione, immortalità personale e libero arbitrio.

La conclusione di questi miei rilievi è che l'opera di Bruno, se non può essere inclusa, formalmente, nell'ambito della filosofia cattolica, non appartiene neppure al materialismo o all'idealismo e che si impone una rivalutazione del pensiero di Bruno, non soltanto al di sopra delle scuole filosofiche che se lo accaparrano accentuando a loro profitto alcuni elementi del suo sistema, ma anche al di fuori dell'odio cieco, intempe-

rante e ingiusto col quale troppi cattolici continuano a prospettare l'autore degli *Eroici furori*, non conseguendo altro risultato se non quello di aumentarne il prestigio di martire, in quanto, per ottenere ciò, non v'è miglior sistema che quello di suscitare, nel mondo degli studiosi, l'impressione della parzialità e dell'ingiustizia storica, la quale è giunta sino al punto di far definire pavido e vile un uomo al quale potrà essere rivolta l'accusa di mille errori, non mai quella di aver posposto le proprie idee alla morte, e alla morte infamante.

Fin che il mondo degli studi filosofici oscillerà tra il fanatismo e l'ingiustizia confessionale, tra la parzialità e la deformazione delle scuole, si attenderà invano quella vera rinascita degli studi speculativi, dalla quale dipende, più di quanto molti non avvertano, il progresso intellettuale e civile della Nazione italiana.

(1931).

II.

Uno studioso cattolico, non italiano, scrive che il Nolano:

spirito inquieto e ostinato, non potè penetrare la dottrina dell'Angelico. Povera anima, umiliata da tale scacco, rispose col più sciocco orgoglio: perdette la fede, divenne filosofo errante. . . Arrestato negli stati pontifici fu sottoposto alle pazienti e meticolose correzioni dell'Inquisizione. Orgoglioso, astioso, resistette. Morì sul rogo nel 1600.

E continua:

Questo filosofo cerca forse la verità? No, orgoglioso egli non pensa che a saziare la sua vendetta. Egli non è

stimolato affatto dall'amore del vero; non è mosso se non dal miserabile desiderio di soddisfare l'amor proprio ferito. Bisogna ingiuriare i preti e i teologi, infamare S. Tommaso, Aristotele; bisogna soprattutto oscurare la luce della verità... Attaccare S. Tommaso: solo un pazzo oserebbe farlo.

E infine, dopo un superficiale riassunto di poche righe della dottrina bruniana, lo stroncatore conclude:

Si oscilla tra Spinoza e Leibniz. L'errore è cosa monotona... Ho parlato di questo libro a cuore stretto; uscivo dalla lettura di S. Tommaso per affrontare questo miserabile libro. Amico lettore, lascia questo acre e orgoglioso Bruno e prendi in mano i belli e luminosi volumi della Somma Teologica dell'Angelico.

Questa prosa merita di essere rilevata per vari motivi.

Innanzitutto perchè essa costituisce un documento da sottoporre a coloro i quali ritengono anacronistiche ed esagerate le preoccupazioni circa la persistenza, in talune sfere culturali, di quella stessa mentalità chiusa e fanatica che, tre secoli or sono, suscitò la reazione del mondo moderno e staccò dal cattolicesimo elementi cospicui.

Tra i condannatori di Galilei e di Bruno, i persecutori di Campanella, i diffidenti verso il Vico e l'odierno critico di cui ci occupiamo non c'è altra differenza se non che per lui trecento anni di storia sono passati senza insegnarli nulla.

Non gli hanno insegnato che l'anti-aristotelismo di Bruno non può essere isolato dall'anti-aristotelismo che

fu la caratteristica iniziale di tutto il pensiero moderno; nè poteva essere diversamente perchè nell'aristotelismo si era fossilizzata, in quel periodo storico, la decadenza della scolastica. Dire che Bruno infamava Aristotele per orgoglio, significa implicitamente asserire che per orgoglio combatterono l'aristotelismo Copernico e Galilei, Campanella e Bacone.

A nessuno, neppure al più ortodosso dei cattolici, deve essere lecito oggi giudicare l'opera del Bruno con l'identico criterio di tre secoli or sono, perchè dall'epoca del Bruno si sono svolti fatti scientifici che non possono non prospettare l'opera del Nolano in modo diverso da quello onde essa fu valutata dagli inquisitori.

Altra cosa è mettere in luce gli eventuali trascorsi eretici nei quali il Bruno potè incorrere, trascinato dalla novità della materia trattata, dall'entusiasmo col quale la difese, e dalla stessa persecuzione che lo colpì sino alla morte; e altra cosa è negare alla filosofia di Bruno il nucleo di verità acutamente intravvisto e gloriosamente difeso sino all'effusione del sangue.

Questa verità del pensiero bruniano consiste nell'avere intuito il valore della cosmogonia copernicana e nell'avere avviato la filosofia a un coordinamento con essa. Tale la dottrina esplicata dal Bruno nel dialogo: *De l'infinito, universo et mundi*, dottrina nella quale sostanzialmente, convennero, più tardi, anche i teologi, a meno che il nostro cattolicissimo antibruniano ci dimostri che le opere del grande gesuita Padre Secchi (che egli può leggere tradotte in francese) sono state inserite nell'Indice dei libri proibiti.

Quanto all'opera specifica presa in esame: *De la causa, principio e uno*, l'onestà intellettuale, alla quale

anche un cattolico non può sottrarsi, esige che anche di essa, insieme con l'eventuale eresia, si mettano in luce le legittime intuizioni, poichè la visione del Bruno precorre le teorie dell'unità delle materie e delle forze, nonchè i principii generali della nuova fisica e della nuova biologia che fecondarono la scienza del secolo XIX. Dico la scienza e non la filosofia, perchè se la filosofia della seconda metà del secolo XIX fu prevalentemente materialista e rivendicò a sè l'opera del Bruno, non vi è oggi un solo pensatore il quale possa sostenere che il sistema del Bruno si identifichi col materialismo. L'opera del Bruno contiene errori? E quale è il filosofo antico e moderno che non sia incorso in errori? Tra gli stessi filosofi cattolici ne esiste forse uno, uno solo, non escluso il famoso S. Tommaso del nostro critico, del quale la chiesa abbia accettato tutte le teorie senza riserve?

Quanto al carattere del Bruno, alle sue mende letterarie, ai suoi scritti osceni, tutto è condannabile, a patto di collocare l'uomo e lo scrittore nel suo secolo; in quel secolo nel quale anche uomini riveriti allora dalla chiesa scrissero oscenità non inferiori a quelle del Bruno e furono, nella vita, assai meno castigati di lui.

Non si può oggi condannare Giordano Bruno coi sistemi della stroncatura totalitaria, senza condannare implicitamente non meno Campanella che Bacone, Descartes e Leibniz, Spinoza e Malebranche, Kant e Hegel, cioè tutto il pensiero moderno. E si inganna chi crede che una simile impresa sia possibile tornando semplicemente e unicamente alla lettera della scolastica tomista.

Nella filosofia moderna, considerata nel suo complesso, bisogna distinguere le illazioni eretiche dai progressi tecnici compiuti, progressi tecnici dai quali non possono prescindere gli stessi filosofi cattolici, l'opera dei quali deve appunto orientarsi verso il principio di isolare, dal complesso del pensiero eterodosso, le elaborazioni di carattere tecnico, per inserirle e coordinarle sul tronco della filosofia perenne che ha per cardine la rivelazione del Vangelo, cattolicamente interpretata.

Da questa opera di sereno esame storico non può essere escluso, oggi, il pensiero di Giordano Bruno, in quanto esso sta a capo di tutto il pensiero moderno, prendendo esso le mosse dal copernicanismo che informa di sè tutta la scienza speculativa e sperimentale. Esiste oggi una tendenza iniziale, degna del massimo interesse per i cattolici: quella di rivedere le interpretazioni materialiste e idealiste dei maggiori filosofi moderni per dimostrare che queste interpretazioni hanno, in certo modo, deformato il pensiero di codesti filosofi. In base a questa tendenza, l'opera di Giordano Bruno, non soltanto è sottratta alla sfera del materialismo, ma rivela elementi tali da costringerci a una più attenta valutazione del panteismo e dell'immanentismo in essa formulati.

Come ho accennato nelle pagine precedenti, Giordano Bruno, nell'interrogatorio veneto del 2 giugno 1592, concludeva, in merito alla sua dottrina filosofica, circa Dio e l'Universo:

In questo universo metto una provvidenza universal, in virtù della quale ogni cosa vive, vegeta e si move e sta nella sua perfezione; e la intendo in due maniere, l'una nel modo con cui presente è l'anima nel corpo, tutta in tutto, e tutta in qual si voglia parte, e questo chiamo natura, om-

bra e vestigio della divinità; *l'altra nel modo ineffabile col quale Iddio per essenza, presenza e potenza è in tutto e sopra tutto, non come parte, non come anima, ma in modo inspiegabile.*

Quando si accostino queste parole all'asserzione, sommariamente formulata dal citato studioso, che l'intelligenza universale, secondo Aristotele è esteriore, e secondo il Bruno è interiore, « nel seno più intimo della natura », non si può se non deplorare l'equivoco nel quale egli può fare incorrere i lettori che non abbiano approfondito direttamente i testi del Nolano. Così, come è deplorabile che, in merito all'asserzione che Bruno volle infamare S. Tommaso, egli non abbia sentito il dovere di considerare queste parole del Bruno stesso:

Ho sempre stimato ed amato S. Tomaso come l'anima mia. E che sia la verità, ecco che nel mio libro intitolato: *De monade, numero et figura*, carte a pag. 89, dico in lode di S. Tomaso quanto potete vedere: « ille omnis cuiusque theologantium generis, et peripatheticorum in spetie philosophantium honor atque lux, Thomas aquinas, omnem. . . ».

Atteggiamenti come quello che abbiamo criticato possono essere ritenuti, superficialmente, come modelli di zelo religioso; ma, in realtà, possono essere fonte di grave danno alla fede, perchè la palese ingiustizia di un atteggiamento può suscitare, nel campo avverso, resistenze e reazioni contro la buona causa.

(1930).

TOMMASO CAMPANELLA (1)

I.

Famosissimo di nome, grazie soprattutto alla sua *Città del Sole*, Campanella è, in realtà, assai poco conosciuto negli intrinseci valori della sua opera di pensatore. Nel Seicento e nel Settecento pochi e superficiali gli studi che lo concernono, anche perchè la fama di eretico che lo circondava non facilitava certo gli studi apologetici. E anche per quasi tutta la prima metà dell'Ottocento non si può dire che qualche cosa di veramente notevole sia stato pubblicato. Nella seconda metà del secolo, invece, s'inizia una fioritura di studi e di ricerche essenziali, le quali culminarono, per la parte storica, nei monumentali volumi di Luigi Amabile, e per la parte filosofica nel saggio di Bertrando Spaventa. Si deve osservare, tuttavia, che durante questo periodo e anche durante i primi anni del corrente secolo, l'aspetto dell'opera campanelliana che specialmente interessò gli studiosi fu quello della riforma sociale; e ciò si comprende facilmente per due cause: in primo luogo, per il sorgere e fiorire del socialismo che considerava Campanella quale un precursore delle teorie comuniste, in secondo luogo per il predominio del materialismo che non consentì il menomo interesse a un

(1) Su Campanella cfr. anche il capitolo *La Monarchia Universale di T. Campanella* nel mio libro: *La Questione Romana* (Roma, Anonima Romana Editoriale, 1925).

sistema che appariva carico di teologismi e di superstizioni. Se qualche interessamento si ebbe da parte dei materialisti, ciò fu solo in quanto Campanella appariva un assertore del metodo sperimentale e, pur attraverso le nebbie dell'abborrito « teologismo », un precursore delle teorie naturaliste.

Con la rinascita degli studi filosofici in Italia, rinascita che caratterizza questo primo ventennio del secolo XX, gli studi intorno a Campanella sono, specialmente in questi ultimi tempi, rifioriti. Ma, purtroppo, si è sempre assai lontani da una produzione adeguata all'importanza dell'autore. Inoltre, il predominio dei sistemi idealisti toglie alla maggioranza degli studiosi la possibilità di valutare in modo esatto la filosofia dello stilese.

L'incomprensione che l'idealismo dimostra per tutta la fenomenologia psichica sovranormale, fa sì che i suoi cultori commettano lo stesso identico errore dei loro sconfitti avversari materialisti: quello di eliminare dal sistema campanelliano tutti quegli elementi che si sogliono definire magici, spiritici, occultistici, considerandoli come l'inevitabile tributo che anche un genio come Campanella dovette pagare alle superstizioni del suo secolo.

Diverso il nostro atteggiamento. Spiritualisti, e non idealisti, noi consideriamo nel loro giusto valore le « superstizioni » di Campanella, e se siamo disposti a riconoscere che il nostro filosofo non esercitò sempre il suo senso critico nella accettazione e nella valutazione di certi fatti e di certe dottrine, non siamo in alcun modo disposti ad approvare chi nega a quei fatti e a quelle dottrine ogni qualsiasi realtà. Fra colui che nega, o giudica con un tono di sufficienza che mal si addice a chi si professa filosofo, certe credenze e certe

asserzioni di Campanella, e Campanella stesso che raccoglie tradizioni o studia direttamente i fatti, valutandoli — proporzione fatta ai mezzi limitati di cui disponeva il pensiero e la scienza del suo tempo — in modo non di rado geniale, noi non esitiamo a giudicare. Migliore è colui che sa riconoscere realtà e verità, anche se non riesce a profilare nel loro esatto valore, anziché colui che per ristrettezza di sistema o per evitare errori le nega addirittura. Nelle sue opere, Campanella afferma, non soltanto l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, ma tutti gli ordini della psicologia sovranormale. E noi dobbiamo considerarlo un precursore del nostro spiritualismo, in quanto egli, coi mezzi affatto rozzi di cui disponeva, ne tentò una valutazione e una sistemazione scientifica. Si poteva sorridere negli scorsi anni — e si continua tuttora a sorridere con tono di compatimento che si addice a uomini. . . superiori — al vedere Campanella proporre, in merito ai fenomeni telepatici ed affini, una sua teoria dell'aria che sente e serba le « affezioni delle quali è infatta ». Ma ben altro sentimento prova colui che, conoscendo le teorie sulle speciali facoltà ricettive dell'etere e del radio — cui debbono ricorrere i recentissimi nostri studiosi per spiegare alcuni ordini di fenomeni — riconosce nelle intuizioni di un filosofo di tre secoli or sono, il germe di una profonda verità che si va ora delineando, grazie a un corredo di conoscenze scientifiche delle quali Campanella non potè certo valersi.

*
* *

Questa la grandezza di Tommaso Campanella: egli ebbe poche prevenzioni dottrinarie, ben conoscendo;

per esperienza, la vanità delle dottrine fondate sulla sola logica e degli *a priori* dottrinali. Del positivismo di Campanella discepolo di Telesio, difensore di Galilei, bisogna tener gran conto nell'apprezzamento filosofico dell'opera sua, in quanto non ne costituisce un elemento accessorio, ma essenziale. E perchè tale valore emerga chiaro e indiscutibile citiamo il seguente passo che non ammette interpretazioni approssimative:

Li sensi son certi più che ogni altra conoscenza nostra, tanto d'intelletto, come di discorso, come di memoria, poichè ogni lor notizia dal senso nasce, e quando sono incerte queste conoscenze, col senso s'accertano e correggonsi, et esse non sono altro che senso indebolito o lontano o strano. Quel ch'io appresi col senso mi resta in memoria, e quando mi sono scordato o fatto incerto, torno a sentirlo con l'udito o con la vista e me 'l ricordo. Similmente, quel che scorrendo conosco, mai non posso dire che sia vero se non con l'esperienza del senso. Sant'Agostino negò gli antipodi, e così Lattanzio e altri per alcuni discorsi loro e mo il senso di Cristoforo Colombo emendò tutte quelle ragioni e le mostrò vane. E quanti discorsi fanno i filosofi sopra le cose che non hanno sentito, son corretti poi da ogni uomo grosso che le vede.

E appunto perchè vero positivista, ben di rado noi sentiamo il nostro filosofo pronunciare la parola: impossibile; tutto egli considera e indaga; in ogni superstizione, ch'egli sappia confortata da lunga tradizione, egli intravede la possibilità di sviscerare una legge. E lo vediamo così, autentico precursore del moderno folk-lore, prestare la sua attenzione ai fatti più strani e *sperimentare*. Ecco, ad esempio, un delizioso episodio relativo a un fenomeno, che, come i lettori sanno, si è

offerto allo studio anche di nostri moderni sperimentatori:

Vidi io alcuni figliuoli che avevano perduto un mantello, appizzar le forbici ad un crivello e dire: « Per San Pietro e per San Paolo è stato il tale che rubò il manto », e tanti ne nominavano de' sospetti, finchè poi nominando il colpevole, il crivello che tenevano pesole l'uno da una manica, l'altro dall'altra delle forbici, si girava solo con impeto. Io stupito volsi provare, e invocai Dio in aiuto che non mi lasciasse gabbare dal Demonio, e, fatto il medesimo, mai non si muoveva il crivello se non al nome di quella persona sola, e purgatomì l'animo confessandomi e fatto orazioni trovai sempre il medesimo, dal che si vede certo che l'aria consapevole ciò faceva. Ma gran pericolo è che non intervenga il Diavolo, ancorchè si dica per San Pietro e San Paolo, chè queste sono le sue arti e modi d'arrivare ad ingannare altrui, come insegna la Santa Teologia (1).

Consiglio quest'ultimo, come ben sanno gli sperimentatori delle sedute medianiche, non poco opportuno. . . Naturalmente, anche a proposito di questo Diavolo che suscitava la molta diplomazia del nostro Campanella, si è trovato e più che mai si trova a ridire. Ma a coloro i quali ritenessero — come don Ferrante riteneva dell'antiperipatetismo di Cardano — che Campanella in fatto di credenza al Diavolo « spropositava », diremo che, a parte il diavolo, la sperimentazione medianica rivela — e in modo ancor più squisito — quello stesso identico

(1) Questo e quasi tutti gli altri passi di Campanella citati in seguito sono riprodotti dalla sua opera: *Del senso delle cose e della magia*, testo italiano inedito da me pubblicato nel 1925 per l'editore Laterza di Bari.

dualismo del bene e del male, della verità e della menzogna, del serio e del grottesco, della sincerità e dell'inganno che sta alla base dell'anima e della vita umana. Elementi imponderabili della coscienza e della subcoscienza, combinati con altri fattori psichici che sfuggono, fino ad oggi, a qualsiasi definizione, danno luogo a personalità distinte dal *medium* e dagli assistenti, e autonome, sia nelle manifestazioni elevate, sia nelle basse. Anche i meno disposti ad ammettere l'esistenza del Demonio, debbono pur consentire che nelle osservazioni di Campanella circa le manifestazioni sovranormali, esiste un oggettivo elemento di osservazione sperimentale, suffragato per l'una parte da una tradizione che è nata e si è perpetuata con la stessa umanità, e per l'altra parte, dai più autorevoli scienziati della Ricerca Psichica.

L'aspetto di manifestazioni inferiori che non di rado si riscontra nella fenomenologia medianica, aspetto che negli scorsi secoli concorse alla credenza nel Demonio, non deve — contrariamente all'opinione dominante — distoglierci dallo studio di essa, quando si tratti di un'indagine condotta coi più severi e oggettivi criteri della scienza sperimentale. Gli studi che vertono sulle manifestazioni o patologiche o inferiori della vita, sono uno dei mezzi più fecondi per la scoperta delle leggi della vita stessa, e se nessuna possibilità di pericolo o di abuso ha mai potuto vietare alla scienza di valersi di questo materiale di conoscenza, non si comprende perchè, in proposito, si debba istituire un'eccezione per gli studi psichici.

Quanto a Campanella, egli ha dimostrato di non patire simili scrupoli, infondati. In una sua poesia noi

leggiamo che neppure il Diavolo sarebbe stato capace di spaventarlo sulla via della ricerca. Anzi, sotto le sue rozze espressioni ci sembra intravedere ch'egli abbia chiaramente riconosciuto nella fenomenologia medianica, il mezzo sperimentale, oggettivo per dimostrare l'immortalità:

Credendosi i Demon malvagi e fieri
indiviolarmi con l'inganni loro,
benchè con mio martoro,
m'han fatto certo ch'io sono immortale.

*
* *

Un altro episodio che rivela l'attenzione sperimentale di Campanella è quello riguardante il diletto discepolo Fra' Pietro Presterà, che per l'adesione fatta alle sue idee, fu, come lui, sottoposto a prigionia e a tortura. I lettori riconosceranno in Fra' Pietro un eccellente soggetto telepatico:

Pietro è di tal sagacità che subito interpreta quel che si pensa l'altro, e quando un amico è tradito da altri egli subito lo pensa, e li mali degli amici come cane venatico odora e prevede. E una volta andò a pigliar acqua dal fonte lontano 150 passi per un amico comune; e questo non volse aspettare e mi disse: « Di buon giorno a Pietro Presterà, perchè non posso aspettare ». E Pietro tornò con l'acqua e mi disse: « Si è partito, neh? Io sentii uno che mi disse proprio quando pigliavo l'acqua dal canale: « Di a Presterà buon giorno, chè non posso aspettare ». E molti simili esempi in lui ho visto di sagacità quando l'aria è tranquilla, talchè è vero il senso dell'aria e la comunicanza comune.

Degno di rilievo anche il seguente passo concernente le facoltà che sarebbero state, quasi due secoli dopo, definite: magnetiche e ipnotiche:

L'occhio manifesta molte cose magiche, poichè incontrandosi un uomo con l'altro, pupilla con pupilla, la luce più possente dell'uno abbaglia e abbatte l'altro che non può sostenerla, e spesso induce quella passione che ha, nel paziente.

*
* *

Come tutti gli uomini di speciale levatura, Tommaso Campanella potè largamente osservare in sè stesso e nel suo ambiente familiare il Sovranormale. Nelle sue opere ricorrono frequenti cenni autobiografici, dai quali si rileva ch'egli stesso fu soggetto a fenomeni di strana natura. Ecco uno di tali cenni:

Io sempre che ho da patir qualche cosa mi sento tra il sonno e la vigilia un che mi chiama: Campanella, chiaramente, e ogni poco lo provo e sto attento, e non so chi sia, e se non è Angelo o Demonio bisogna che sia l'aria turbata dalla mia passion futura o infatta da chi me la prepara o d'altra simile un'altra simile imaginante. Ma come forma la voce ?

Di eccezionale interesse per la Ricerca Psicica, è la figura della cugina di Campanella, Emilia, ch'egli, secondo l'uso regionale del tempo, chiama anche sorella. Il nome di questa cugina appare ripetutamente nelle sue opere. Citiamo uno dei passi più significativi:

Oltre molte esperienze io vidi mia sorella Emilia di dodici anni oppressa dal demonio, quando il Sole suo ascendente ch'era in Acquario andò all'opposto de Saturno in Leone e

fu insieme offeso Mercurio da Marte; e da poi che risanò con aver mostrato segni stupendi, prese marito e visse con gran santità sino a trentacinque anni, e due anni innanzi, favorita da Dio e con benigni aspetti di stelle, cadde morta per il transito di Saturno e vide visioni divine e narrò cose stupende dell'altro secolo e divenne sapientissima di teologia senza imparare; profetava con certezza di ogni evento, fatta orazione a Dio, onde conobbi che la disposizione naturale era molto utile a levarsi alle visioni.

Attraverso i veli della fraseologia astrologica riesce agevole riconoscere in questa Emilia un classico caso di medianità. A dodici anni (cioè all'epoca della pubertà in cui più facilmente si manifestano i sintomi medianici) la giovinetta è « oppressa dal demonio », cioè ha la prima crisi che la rivela *medium*. Occorre avvertire che le parole « cadde morta » vogliono essere intese, come si rileva in altra opera, nel senso di « cadde tramortita »: è questo, chiaramente, lo stato che nella moderna terminologia si definisce *trance*. Campanella potè dunque osservare a lungo un soggetto di eccezionale interesse con fenomeni di lucidità mentale, di comunicazioni, di previsioni, ecc.

Nè basta. Al caso di cui ci occupiamo, non manca, sulla base delle stesse descrizioni di Campanella, nessuno degli elementi fondamentali che ci permettano di classificarlo fra quelli medianici propriamente detti. Nell'altro passo, in lingua latina, cui or ora alludevamo, Campanella aggiunge che la sorella Emilia « *ducem habuit suarum visionum quendam cappuccinum jam mortuum concivem nostrum* »; ebbe, cioè a duce delle sue visioni un certo cappuccino già morto; parole che noi possiamo comprendere ora in tutto il loro senso, poichè

il « duce » non è altro che lo « spirito-guida », immancabile, misterioso protagonista di tutte le esperienze medianiche antiche e moderne. Non sono molti i casi di medianità anteriori alla fase moderna delle nostre ricerche, che siano stati descritti in modo più determinato nei loro specifici elementi.

L'ambiente mistico della famiglia e della regione meridionale onde era nato, le condizioni culturali e sociali dell'epoca, unite al temperamento eccezionale del gran Frate, spiegano come, fin dai primordi della sua vita di pensatore, lo spiritismo e la magia abbiano esercitato un influsso capitale. La voce pubblica attribuì le conoscenze spiritiche e magiche di Campanella, all'iniziazione di un personaggio misterioso, un ebreo a nome Abramo, giovane sui trent'anni, possessore di spiriti familiari, indovino. Parve ai superiori che Campanella si legasse un po' troppo col negromante, tanto che essi lo fecero trasferire in altro convento. Fatto sì è che da allora si accreditò la voce che Campanella conversasse con gli spiriti. E siccome conversare con gli spiriti significava (allora più che mai e tanto più trattandosi di un frate) professare una scienza diabolica, si può affermare che lo spiritismo fu una delle prime cause di tutte le persecuzioni che travagliarono la vita del grande Filosofo.

Il processo politico istituito contro di lui per congiura contro la dominazione spagnuola, si intreccia e si fonde con processi subiti per le sue idee ereticali. E lo sfondo comune di questa tremenda lotta che gli valse inenarrabili persecuzioni, torture e ventisette anni di carcere, è quello di un messianico rinnovamento religioso, sociale, politico del mondo — la

grande Monarchia universale, la *Città del Sole* — circondato da elementi profetici, apocalittici, spiritici, astrologici, che infondevano in lui e nella vasta famiglia dei suoi seguaci uno spirito di proselitismo, una tenacia di propositi e di azione addirittura straordinari.

Molti aspetti dell'opera campanelliana sfuggiranno sempre alla comprensione di quegli studiosi che nella loro valutazione prescindono, vuoi dagli elementi apocalittici della tradizione pagana e cristiana, vuoi dalle sorgenti sovranormali che alimentavano la fede del nostro Pensatore, e si ostineranno a negare, in blocco, un qualsiasi elemento di verità alle credenze sovranaturali di Campanella. Si potrà discutere la sua cieca credenza nelle rivelazioni di S. Brigida o nelle predizioni astrologiche sulla certa fine del mondo, ma non si potrà negare che soltanto una profonda certezza del sovrannaturale abbia ispirato a Campanella la tremenda risposta data ai suoi carnefici dopo ventiquattro ore di atrocissima tortura: «L'anima è immortale».

*
* *

Perchè — e questo è il supremo aspetto della vita e dell'opera del Grande — dalle radici di questa sua caotica credenza nel sovrannaturale, sboccia il meraviglioso fiore della sua filosofia, della sua religione, della sua altissima morale, di quel suo puro, mistico abbandono alla Divinità, che fa di lui, grande Pensatore, un efficace Educatore, un mirabile maestro di Vita, il quale offrì alle generazioni future esempi di straordinaria fermezza d'animo. Torture, persecuzioni, carcere, esilio, povertà, tutto egli seppe affrontare perchè ebbe fede

nei valori immortali e divini dell'anima umana. Il principio dell'immortalità gli apparve, giustamente, come la base stessa dell'etica sociale. Scriveva egli — e queste parole sembrano scritte più per il nostro che per il suo tempo:

La dottrina che nega l'immortalità dell'anima « ha tolto dal mondo ogni bontà e fede e ha sconsenziato la gente troppo ».

Ed egli rinveniva una delle più chiare dimostrazioni dell'immortalità dell'anima, precisamente, nella *realtà* delle azioni morali e sacrificali degli uomini:

Nulla ente opera oziosamente le sue azioni maggiori, ma tutti le drizzano al fin loro certo per natura; ma l'uomo ha per sue nobilissime operazioni la religione e scienza, la quale più tosto sarà travaglio alla vita corporale che utile. Dunque è forza che altra vita a lui si convenga e che l'anima sua comunichi con la divinità, del che n'hanno fatto fede tanti sapientissimi e ignorantissimi e d'ogni condizione uomini, che con sangue sparso, con miracoli, con testimonianze, con fervore di spirito e certezza d'asserzione, senza esitare nè desiderar onore e beni della presente vita hanno fatto noto al mondo di aver parlato con gli Angeli, con Dio, e aver visto inestimabile beatitudine, dopo questa vita da lor sprezzata, a noi restare.

*
* * *

Vedete quale mirabile dualismo logicamente, coerentemente intrecciato ci offre quest'uomo. Egli crede all'astrologia, crede agli influssi, crede alla fatalità:

Io fui nemicissimo d'Astrologi e scrissi contra loro in gioventù, ma li miei travagli m'hanno fatto accorto che di-

cono molte verità e che ci sia grande ignoranza fra loro, sí per la grandezza e lontananza della scienza, sí anco perchè ogni goffo vorria essere Astrologo per indovinare e svergognar l'arte.

Crede alla potenza degli astri, ma crede pure che la volontà degli uomini possa superare la fatalità delle stelle. Egli stesso, l'uomo dalle quaranta ore di tortura, si considera il vivente soggetto sperimentale onde è provato il libero arbitrio:

... poichè trovi un uomo sostenere quarant'ore di tormenti più tosto che dire al Giudice quel che cerca. Se questa violenza non può vincere la volontà, manco ponno le stelle.

La profonda moralità, la serietà religiosa e civile che informano la concezione filosofica dell'opera campbelliana, costituiscono, ripetiamo, il suo supremo valore. Eroica la sua vita, e come tale non poteva non essere la vita di un mistico. Ben si può dire di quest'uomo, che fu perseguitato come eretico, ciò che fu detto — e con minor ragione — di un altro pensatore: essere egli stato ebbro di Dio. Ebbro di Dio nello stesso significato dei più santi, mistici cercatori delle transcendenti comunicazioni con Dio, assetati di dolore e della beatitudine del sacrificio:

Dico che si ricerca fede e purità di cuore e non fede storica, ma interna che ti faccia unanime con Dio e volere e disvolere a suo modo, più che gli amanti volgari usano con le cose amate; e questa fede trasforma l'uomo in Dio e lo fa divino: prova n'è in San Francesco che tanto amò il suo Signore che diventò un crucifisso come quello; e benchè questo

atto è soprannaturale, pure camina secondo la natura che trasforma l'amante nell'amato (1).

Mistica idealità che concesse al pensatore del secolo decimosesto una visione della vita che veramente si può definire dantesca. La Realtà suprema apparve a lui, come a Dante, quale un immenso, misterioso libro che si squaderna nelle infinite realtà dell'Universo. L'uomo deve imparare a leggere su questo libro che contiene i segreti del suo passato e del suo futuro, onde pervenire a «giungere il proprio aspetto col valore infinito», ad assurgere a quella suprema regione spirituale ove, per usar la meravigliosa espressione di Campanella, «ogni cosa si fa ogni cosa». Alludendo appunto al Libro del Mondo il nostro pensatore così epilogava la propria filosofia:

Beato chi legge in questo libro e impara da lui quello che le cose sono e non dal suo proprio capriccio, e impara l'arte e il governo divino e per conseguenza si fa a Dio simile ed unanime e con lui vede ch'ogni cosa è buona e che il male è rispettivo e maschera delle parti che rappresentano gioconda comedia al Creatore, e seco gode, ammira, legge, canta l'infinito, immortale Dio, Prima Possanza, Prima Sapienza e Primo Amore, onde ogni potere, sapere e amore deriva et è

(1) Queste ultime parole rammentano i celebri versi della *Notte oscura dell'anima* di S. Giovanni della Croce, il mistico carmelitano, contemporaneo di Campanella: «*O noche que juntaste — Amado con Amada — Amada en el Amado transformada*». Questo aspetto di mistico contemplativo in Campanella, che sembra in contrasto con la sua rude e potente anima di filosofo, di politico militante, di scienziato, meriterebbe una speciale trattazione, poichè esso è sfuggito finora, quasi totalmente, all'attenzione degli studiosi.

e si conserva e muta secondo li fini intesi dalla commune anima che dal Creatore impara, e l'arte del Creatore nelle cose innestate sente e per quella ogni cosa al gran fine guida e muove, finchè ogni cosa sarà fatta ogni cosa e mostrerà ad ogni altra cosa le bellezze dell'eterna idea.

Tommaso Campanella appartiene all'umanità, all'Italia, al pensiero filosofico moderno. La sua grandezza è tale che ciascuna delle varie correnti, nelle quali si suddivide il pensiero contemporaneo, può ascriverlo tra i propri precursori.

Tuttavia, se egli ebbe un proprio sistema, cioè un gruppo fondamentale di principî e di credenze che conferiscono al suo sistema una particolare fisionomia che lo distingue da altri; se egli, oltre che essere, per ampiezza d'ingegno, filosofo universale, fu ed è anche filosofo di una data scuola, rispondente meglio all'uno piuttosto che all'altro degli attuali indirizzi filosofici, ebbene, in tal caso, nessuno più di noi spiritualisti ha il diritto di considerarlo proprio; e questo noi diciamo: Tommaso Campanella è nostro.

Nostro, perchè soltanto lo spiritualismo è in grado di non escludere da una valutazione in senso positivo tutti quegli speciali elementi mistici e sovranaturalisti che il materialismo e l'idealismo debbono eliminare. deformando, involontariamente, il suo sistema. Nostro perchè egli fu un assertore del metodo sperimentale, dei valori della scienza che l'idealismo non riconosce. Nostro, perchè fu strenuo assertore dei tre grandi postulati metafisici, Dio, Anima, Libero Arbitrio, negati dal materialismo.

Non v'è corrente filosofica che non debba, per i limiti del proprio sistema, condannare in Campanella

una parte cospicua del suo pensiero. Soltanto lo Spiritualismo può, superando e correggendo le forme storiche contingenti onde le sue credenze e le sue teorie furono concepite, accettare, sostanzialmente, tutto il suo pensiero e compierne ora, alla distanza di tre secoli, la giusta, integrale rivendicazione.

(1922).

II.

S. FRANCESCO D'ASSISI E TOMMASO CAMPANELLA.

Una delle caratteristiche fondamentali dell'opera di S. Francesco è quella di avere esercitato una profonda influenza riformatrice nella Chiesa Cattolica, evitando rigorosamente la sfera del dogma e del pensiero speculativo in genere. Tuttavia, date le interferenze che esistono tra il campo morale e il campo intellettuale, non si può escludere che il Francescanesimo abbia influito anche sul pensiero propriamente detto, non solo per il largo contributo offerto alla cultura dalle scuole erudite dei suoi frati, non solo per le sue risposdenze simpatiche con la poesia e con le arti belle, ma per il fascino che il panteismo del Serafico esercitò direttamente sui filosofi, laici e chiericali. Manca fino ad oggi un libro specifico ed esauriente che risponda al quesito: quali tracce esistono della predicazione francescana sui filosofi italiani dal secolo XIII al secolo nostro? E, per limitarci ai maggiori, esistono e quali sono i giudizi di Ficino, di Pomponazzi, di Telesio, di Bruno, di Campanella, di Vico e dei pensatori dell'età successiva su S. Francesco?

Mi è grato contribuire a questa opera auspicata, esponendo qualche dato di fatto e alcune osservazioni relative a Tommaso Campanella.

Considerate nei loro elementi dissimili, non esistono due personalità più antitetiche di S. Francesco e di Campanella. Innanzi tutto, non appare senza significato che Campanella, entrando nella milizia cristiana, abbia prescelto l'ordine di quel S. Domenico che già Dante contrapponeva a S. Francesco per la diversa mentalità, per la diversa azione che nei loro seguaci raggiunse talvolta una vera e propria rivalità di zelo nella propagazione del Cattolicesimo.

S. Francesco evita il dogma e il pensiero speculativo, e Campanella affronta il dogma, predilige le questioni teologiche e filosofiche ed è combattuto quale eretico. S. Francesco predica la pace tra le fazioni e Campanella fa della propria vita tutta una tremenda cospirazione politica. Egli non concepisce la vita se non come una lotta; cercar querele, può dirsi il motto della sua esistenza: intavola liti coi suoi superiori e con l'autorità civile; chiuso in carcere perseguita con lettere e memoriali i sovrani, i dignitari e lo stesso Pontefice. Nè gli bastano le sue preoccupazioni. Nell'istante più tragico del conflitto tra il Santo Uffizio e Galilei, egli, non chiesto, si offre di difendere l'astronomo dalla paurosa accusa di sovvertire il dogma, e l'offerta appare per sè stessa così temeraria, che lo stesso Galilei si guarda bene, non che dall'accettarla, dal rispondere al suo pericoloso cavaliere.

Egli dice di sè:

Io nacqui a debellar tre mali estremi:
tirannide, sofismi, ipocrisia.

E quando si permette di impartire un consiglio al suo Signore Gesù Cristo, non parla certo in termini francescani:

Se torni in terra, armato vien' Signore.

Con tutto ciò, Campanella adora S. Francesco, e le risposdenze tra il Francescanesimo e la filosofia solare dello Stilese meritano di essere rilevate. Occorre innanzi a tutto, stabilire che il carattere fondamentale di tali risposdenze consiste nel fatto che Campanella trasporta e dimostra nel campo razionale, filosofico e, in certa guisa, scientifico, ciò che in San Francesco è intuizione e asserzione sentimentale.

Non sembri una mera coincidenza che nell'opera dei due grandi italiani ricorra come termine simbolico il Sole. Non diremo che la Città del Sole possa costituire il regno ideale di Frate Sole, ma non si può negare che nel costruire la sua repubblica utopica Campanella avesse presenti gli esemplari degli ordini religiosi medioevali. Si è criticata la teoria della comunità dei beni, e le riserve sono giuste qualora si concepisca il codice solare come estensibile all'intero genere umano. Ma, in primo luogo, vale per Campanella l'identico problema della Repubblica di Platone, e cioè se egli considerasse gli ordinamenti della sua Città applicabili all'intero genere umano, o non piuttosto come un tipo di ideale perfezione, così come la Chiesa l'offre negli ordini religiosi senza pretenderne un'applicazione universale. Il comunismo dei beni non era forse stata una realtà nel cristianesimo primitivo e non era forse una realtà offerta al Campanella precisamente dalla famiglia francescana ?

Comunque, è un fatto che gli argomenti razionali addotti da Campanella a difesa di questa specifica legge della sua Città, nell'articolo secondo delle *Questioni sull'Ottima Repubblica*, coincidono, nello spirito, con la teoria della Povertà dell'Assisiense.

Ma l'elemento di più profonda analogia tra il solarismo francescano e campanelliano, non consiste nella teoria della comunità, bensì nella visione stessa dell'Universo. Si può dire che tutta l'opera dello Stilese non è se non una dimostrazione filosofica della tesi poetica del Cantico delle Creature. Nella *Metafisica*, nel *Senso delle Cose*, nelle *Poesie filosofiche*, Campanella dimostra perchè e in qual senso l'uomo possa salutare col titolo della fraternità il Sole e la Luna, le Stelle e il Fuoco, l'Acqua e la Terra, gli Animali, le Piante e la Morte.

La ragion d'essere della sua filosofia, il supremo fine del suo pensiero speculativo si riassumono nell'intento di dimostrare che non esiste la materia inanimata. La goccia d'acqua, l'atomo di terra vivono, gioiscono e soffrono. *De sensu rerum: sunt lacrymae rerum.*

Il Sole e le Stelle sono « ignei e senzienti », perchè una forza vitale, proveniente da Dio, si stende, come l'etere, per l'universo:

Il Mondo dunque tutto è senso e anima e corpo, statua dell'Altissimo fatta a sua gloria con potestà, senno e amore. Di nulla cosa si duole. Si fanno in lui tante morti e vite che servono alla sua gran vita. Muore in noi il pane e si fa chilo, poi questo muore e si fa sangue, poi il sangue muore e si fa carne, nervo, ossa, spirito, seme, e pate varie morti e vite, dolori e voluttadi; ma alla vita nostra servono e noi di ciò non ci dolemo, ma ci godemo. Così a tutto il mondo tutte

cose son gaudio e servono, e ogni cosa è fatta per lo tutto e il tutto per Dio a sua gloria.

Campanella non vi consente di affermare che il Cantico di S. Francesco è soltanto la poetica manifestazione di un sentimento; egli vi dice: questa è scienza. Egli inserisce l'intuizione, l'etica di S. Francesco nella teologia, nella filosofia, nella scienza. La *Defensio* del suo *Senso delle Cose* non è se non una mirabile antologia di passi scritturali, patristici e dottorali intesi a dimostrare che la dottrina dell'animazione universale costituisce l'essenza del Cristianesimo. Nella figurazione emblematica del *Senso delle Cose*, disegnata sul frontespizio del suo libro, risplende in alto il Sole, simbolo di Dio, e verso il Sole s'innalzano due palme cui s'attorciano le viti; sono il pane e il vino, i simboli eucaristici: la materia redenta dal sacrificio di Gesù.

Giova anche rilevare che quando Campanella, accusato di eresia panteista, addusse, a propria discolpa, l'ampio corredo di testi canonici, difese implicitamente San Francesco, o per meglio dire (S. Francesco non ha bisogno di difese) ci offrì la guida necessaria per interpretare nei suoi giusti limiti il panteismo del Poverello. Nè l'uno, nè l'altro, esaltando la natura, commisero l'errore di identificarla con la Divinità o con l'Uomo, ma esaltarono quel che in essa si esprime della gloria e dell'amore di Dio.

Vi è dunque piena corrispondenza tra il sentimento di S. Francesco e la ragione di Campanella. Il ribelle che amava definirsi il Prometeo del Caucaso napoletano, il violento cospiratore, l'uomo delle quaranta ore di tortura, si curva alle francescane dolcezze della fraternità universale:

Ma chi all'amor del comun Padre ascende,
tutti gli uomini stima per fratelli,
e con Dio di lor beni gioie prende.
Tu, buon Francesco, i pesci anche e gli uccelli
frati appelli (oh beato chi ciò intende !);
nè ti fur, come a noi, schifi e rubelli.

E commentando egli stesso i suoi versi, scrive:

L'amor universale vero, divino, stima più il mondo che la sua nazione e più la patria che se stesso: tutti tiene per fratelli, gode del ben d'altri, vi cessa la penosa invidia e gelosia; e così viene a goder d'ogni bene, come del proprio, a far bene a tutti, ed esser poi signor di tutti per amore ed innocenza, non per forza. E porta l'esempio di S. Francesco, che chiamava i pesci e gli uccelli « fratelli suoi », e gli liberava quando erano presi; onde arrivò a tanta innocenza, che l'ubbidivano gli animali.

Non sono queste sole, le risposdenze tra S. Francesco e Campanella. La teoria dell'animazione universale e dei conseguenti rapporti tra la materia e lo spirito sono addotti da Campanella per illustrare razionalmente taluni aspetti miracolosi del Patriarca. Così, a proposito dei frati che videro l'anima di S. Francesco « come luce », egli spiega che l'anima « sta nello spirito come luce nello specchio e nell'aria, che rotto lo specchio dispare ». Egli considera le stimmate (il più alto segno del sovranaturale francescano), da un duplice punto di vista: quello del prodigio e quello del determinismo, e afferma con singolare acutezza:

Benchè questo atto è soprannaturale, pure camina secondo la natura.

Richiamiamo all'attenzione di quegli studiosi che, nella circostanza del centenario francescano, hanno sollevato la questione « scientifica » delle stimmate, la teorica esplicativa di Campanella. Assertore del panvitalismo se non addirittura del panpsichismo, Campanella assevera l'unità sostanziale della creazione, e quindi la reversibilità della potenza psichica sulla materia e di questa su quella. La volontà potentemente concentrata può trasformare, segnare di sè la materia del corpo. Severamente ortodosso, Campanella ritiene che il sacro segno sul corpo del Serafico fu dovuto alla diretta potenza di Cristo, ma che codesta azione della divinità ebbe a verificarsi in quanto San Francesco era pervenuto al giusto rapporto di conformità con Dio, rapporto che, alla sua volta, presume nello spirito e nella materia umana la potenziale virtù di una trasformazione conforme alla volontà di Dio. E quale è questa virtù se non il principio della simpatia universale dovuta all'universalità della vita ?

In altre parole, Campanella si rivolge agli scienziati increduli ed esclama: Voi non credete alla possibilità che Dio plasmi di sè sovranaturalmente il corpo del suo Santo ? Eppure, gli elementi di tale possibilità vi sono offerti anche dalla natura. L'impressione materna che plasma delle sue voglie il feto, non corrisponde, forse, nell'ordine naturale, al miracolo delle stimmate ? È forse l'uomo l'ultimo fastigio della gerarchia spirituale, o non si deve presumere che altre espressioni di intelligenza — prima ed ultima fra esse, Dio — proseguano la scala della vita, nel mezzo della quale sta l'uomo ? La natura presume la sovrannatura, così come il basso non esiste senza l'alto. Per l'infinito albero

delle creature scorre la linfa di un'unica vita e questa unica linfa può dar luogo a unità di risposdenze tra l'alto e il basso, tra l'invisibile e il visibile, tra l'ordine divino e l'ordine naturale: a metamorfosi, a trasformazioni, a identificazioni:

Dico che si ricerca fede e purità di cuore e non fede storica, ma interna che ti faccia unanime con Dio e volere e dissolvere a suo modo, più che gli amanti volgari usano con le cose amate; e questa fede trasforma l'uomo in Dio e lo fa divino: prova n'è in San Francesco che tanto amò il suo Signore che diventò un crucifisso come quello; e benchè questo atto è soprannaturale, pure camina secondo la natura che trasforma l'amante nell'amato.

E vi è infine un'altra massima somiglianza tra S. Francesco e Campanella: l'apologia della vita. L'ebbrezza della vita trabocca dalla loro anima, come da un calice inesaurito; il loro ottimismo non ha limiti. S. Francesco avvolge il male e il dolore in una tal luce trascendente, ch'essi, non che trasformarsi, sembrano scomparire.

Nelle cronache della sua vita, ove la leggenda è realtà e la realtà è leggenda, voi sentite che il demonio, il peccatore, il malvagio sono vinti prima ancora di entrare sulla scena. Manca la tragedia: la lotta, il dolore, il peccato, la caduta sono l'antefatto. Noi siamo chiamati ad assistere all'epilogo ove il Santo sigilla con la sua opera taumaturgica il trionfo dell'Amore. Orbene, il razionalismo di Campanella risponde al sentimentalismo di S. Francesco. E ciò è tanto più significativo, data la sua indole antitetica. Egli è peccatore, egli è agitatore di passioni, si com-

piace dei suoi rapporti col demonio, dal quale si vanta di avere tratto conferma dell'immortalità, ma poi si solleva dalla tragedia vissuta e presente, dal mare delle tribolazioni provocate e patite, ed eleva alla Divinità il canto del più tremendo, del più ostinato ottimismo che possegga, forse, la nostra letteratura:

Beato chi legge in questo libro e impara da lui quello che le cose sono e non dal suo proprio capriccio e impara l'arte e il governo divino e per conseguenza si fa a Dio simile e unanime e con lui vede ch'ogni cosa è buona e che il male è rispettivo e maschera delle parti che rappresentano gioconda comedia al Creatore, e seco gode, ammira, legge, canta l'infinito, immortale Dio, Prima Possanza, Prima Sapienza e Primo Amore, onde ogni potere, sapere e amore deriva ed è e si conserva e muta secondo li fini intesi dalla commune anima che dal Creatore impara e l'arte del Creatore nelle cose innestate sente e per quella ogni cosa al gran fine guida e muove, finchè ogni cosa sarà fatta ogni cosa e mostrerà ad ogni altra cosa le bellezze dell'eterna idea.

La poesia spirituale si apre in Italia col *Cantico delle Creature* di S. Francesco di Assisi e si chiude con la *Cantica*, tutt'ora incompresa, di Tommaso Campanella. Tra le due basi della parabola fioriscono il miracolo della *Divina Commedia*, la musica delle *Rime*, la nostalgia della *Gerusalemme*.

Singolare antinomia di questa nostra enigmatica stirpe! La vita italiana che, nei fatti, è tutta una tragedia, quale nessun popolo conobbe mai più dolorosa e più grande, rivela, nello spirito, il senso indomato e indomabile della *Commedia*. Lo spirito italico che è una storia di continue catastrofi, non è catastrofico; ha

il senso dell'immortalità. La sua vita non termina nella crocifissione, ma nella risurrezione.

Dalla tenebra del suo spaventoso carcere, simbolo della crocifissione d'Italia, il poeta filosofo, il domenicano francescano (corre alla nostra mente il divino intuito dell'Alighieri che pone sulle labbra del francescano Bonaventura l'esaltazione di S. Domenico) grida la sua ebbrezza al Signore:

Mia squilla è ebra — per troppo desio
di cantar vosco, o stelle, il grande Dio:
gloria all'onnipotente Signor mio.

È la voce di S. Francesco che si perpetua nei secoli,
è la voce immortale d'Italia.

III.

Perseguitato come eretico, carcerato per cospirazione contro il dominio spagnolo, Campanella visse in prigione per ventisette anni, sopportando le più atroci torture escogitate dai criminalisti dell'epoca, e la sua resistenza fisica meriterebbe l'attenzione della scienza perchè supera i limiti della normalità.

Per lungo tempo l'autore della *Città del Sole* visse in una fossa, ed egli stesso così descriveva (con piena esattezza) questo atroce periodo della sua esistenza, in una lettera al Querengo:

Già il petto e la testa son tanto offesi che poco posso sperar salute, sendo stato quattro anni sotterra con ferri sempre sopra un fracido e bagnato stramazzo, e con pane ed acqua di tribolazione senza veder *mai* cielo nè luce nè persona

umana; in luogo sempre bagnato che stilla d'ogni muro acqua continuamente, talchè continua notte ed inverno io sento, altro che tre ore di luce la sera.

I costituiti dei molti processi da lui subiti, pubblicati dall'Amabile, confermano, appunto per la loro qualità di fonte non sospetta, la grandezza morale del pensatore.

Durante la terribile tortura della veglia (collocamento sopra un cavalletto, stiramento del corpo con funi, proibizione di dormire; e ciò per il corso continuato di 36 ore !) avendo chiesto ripetute volte, uova e vino, gli fu chiesto dai giudici perchè avesse tanta cura del corpo e non dell'anima. Egli rispose: *L'anima è immortale !*

Cessato il tormento, Campanella non potendo camminare, fu preso in collo dal ministro della Gran Corte per essere riconsegnato al carceriere, e durante il tragitto pronunciò una frase, che, data la circostanza, assume una sua rude bellezza eroica:

« Si pensavano che io era coglione che voleva parlare ! ».

Simili documenti processuali convalidano le parole e gli atteggiamenti eroici dei quali è pieno il carteggio campanelliano.

Mi basti ricordare che, trovandosi in simili condizioni di inquisito e di carcerato, egli osò scrivere a Galileo Galilei proponendogli di difenderlo, come poi fece realmente con un opuscolo, dalle accuse del S. Uffizio.

L'atto era così temerario che lo stesso Galilei si guardò bene dal rispondergli !

Un altro episodio conferma lo splendore morale dell'uomo. Un giovane tedesco che egli aveva convertito al cattolicesimo, invaghitosi perdutamente di una donna, a quanto sembra, di malaffare, conduceva vita scandalosa. La notizia giunse in carcere a Campanella, il quale indirizzò al giovane una lunga lettera (la 19^a del Carteggio) veramente sublime. Si legge in essa, fra l'altro:

M'hai promesso libertà; andavi smanando per la stanza mia e parlando solo come spiritato per troppo desiderio d'aiutarmi; e non l'hai fatto. Or se quella fede e giuramenti, che hai dato a me, di pensar alla mia salute, valeno in te, or li dimostra; ch'io mi tenerò salvato e soddisfattissimo se tu lasci quella femmina.

Grandi parole, quando si pensi che cosa significava per Campanella la libertà.

*
* * *

Quanto all'amor patrio di Campanella si può facilmente dimostrare che nessun pensatore, dopo il Machiavelli e sino alla fine del secolo XVIII, gli può essere anteposto come precursore delle teorie del Primato italiano; non senza aggiungere che, nell'ordine dei tempi moderni, egli fu il primo che adunasse in sè la triplice virtù del pensatore, del cospiratore e del martire per la libertà politica d'Italia.

Contrariamente a Telesio, a Bruno e agli altri pensatori contemporanei, il fattore « nazionalista », costituisce il cardine dell'opera di Campanella. Nelle *Poesie* egli precorre lo spirito dei poeti del Risorgi-

mento, nelle opere politiche si inspira al concetto della risurrezione dell'Impero.

Il Carteggio, pubblicato da Vincenzo Spampinato (1), dimostra come codesti principii informassero, si può dire, la sua vita quotidiana. In una lettera a Galilei egli afferma che Telesio sbandì Aristotile, Virgilio e Dante oscurarono Omero. In astronomia Tolomeo e Copernico umiliavano il nostro amor proprio, ma ecco sorgere lui, Galileo, che ci restituisce la gloria dei Pitagorici « sottrattici dai subdoli greci ».

In una lettera al Re Filippo III, nella quale fingeva iperboliche lodi alla Spagna per ottenere la liberazione, scriveva tuttavia:

Avertisco che li spagnoli non ascoltano volentieri le virtù di stranieri. . . pensino che un italiano ha dato il mondo nuovo a Spagna, ed un la calamita per dominare il mare.

In un'altra lettera al Galilei:

Scriva nel principio che questa filosofia è d'Italia, da Filolao a Timeo in parte, e che Copernico la rubbò da' nostri predetti e da Francesco Ferrarese suo maestro, perch'è gran vergogna che ci vincan d'intelletto le Nazioni che noi avemo di selvagge fatto domestiche. Io sepolto fo quanto un vivo per Vostra Signoria e per l'onor commune.

« Io, sepolto, fo come un vivo per l'onor commune »: « l'onor commune »: l'onore d'Italia. Queste parole, che fondono l'eroismo di Campanella col suo amore di patria, simboleggiano, appunto, la caratteristica per la quale nessun pensatore dell'età di mezzo è, più di

(1) Bari, Laterza, 1927.

lui, vicino alla nostra epoca. E non è senza significato che la rivendicazione del grande pensatore, iniziata dall'Amabile, sia stata ripresa in questi anni, con l'erezione del magnifico monumento scolpito dal Gazzeri e offerto dal conterraneo Luigi Carnovale a Stilo; e con la pubblicazione di opere inedite o di edizioni critiche.

È questo uno degli indizi meno trascurabili della nostra rinascita, se è vero, come io credo, che vana sarebbe la costruzione di un nuovo edificio il quale non fosse stabilito sulle fondamenta della Tradizione. Consiglio coloro che negano o ritengono trascurabile la Tradizione, di studiare Tommaso Campanella: non soltanto egli è una prova documentale di codesta tradizione; ma è anche un eloquente Maestro che potrà, forse, convertirli.

IV.

Gli studi campanelliani sono oramai avviati ad affermazioni sempre più cospicue, segno tra i più sicuri della profonda rinascita dello spirito intellettuale e civile della nostra nazione.

Come è naturale, date le caratteristiche del momento storico in cui viviamo, i critici si sono particolarmente rivolti all'aspetto politico dell'opera di Campanella: è del 1927 il libro del De Mattei: *La politica di Campanella* (Roma, Anonima Romana Editoriale) è del 1930 il volume di Paolo Treves: *La filosofia politica di Tommaso Campanella* (Bari, Laterza) esame equilibrato e preciso, degno di considerazione anche là dove le conclusioni dell'autore possano apparire non accettabili.

Sostanzialmente, il Treves sostiene la tesi che il pensiero filosofico di Campanella fa parte per se stesso: « a cavallo tra il Cinque e il Seicento, egli nulla ha più della Rinascenza e nulla ancora del Secentismo; noi l'abbiamo visto, a sè, solo e non compreso, e, con uguale ingiustizia, biasimato e lodato . . . In ogni suo aspetto lo Stilese era fuor dei suoi tempi ». C'è in lui una persistenza di idee medioevali e un' intuizione delle idee che domineranno poi il secolo XIX, annodate in un viluppo tale da apparirci sotto la specie di una vera e propria incoerenza che allontanò dal suo sistema non meno i teologi della chiesa che i pensatori dell' età moderna.

Gli studiosi ecclesiastici, sebbene le sue opere non fossero condannate all'Indice, continuarono a sospettarlo e a perseguitarne la memoria; i pensatori eterodossi, da Descartes a Hegel, si sbrigarono di lui con poche righe sprezzanti.

Grande peso ebbe sui giudizi negativi la lettura superficiale e isolata della *Città del Sole*, e uno dei meriti del libro del Treves, consiste appunto nello svolgimento della tesi che il famoso opuscolo non deve essere isolato dalle altre opere campanelliane, le quali integrano, illustrano e, in certo modo, trasfigurano i principii che nell'esposizione del dialogo possono apparire paradossali.

Esatta, dunque, la constatazione del Treves che « lo Stilese fu solo nel suo tempo e solo è il suo nome nei secoli sopraggiunti: così non si può parlare di una scuola campanelliana ». Soltanto, anche il Treves non ha mostrato di comprendere tutto il significato e il valore storico dell'opera di Campanella nei rapporti con l'epoca moderna. Egli scrive:

Quando Galileo fonda una nuova meccanica, e Descartes estende alle scienze naturali i metodi matematici, quando ha già posto la base del suo *cogito, ergo sum*, come punto di partenza, direi quasi come trampolino, verso le speculazioni filosofiche moderne, il Calabrese rimane ostinatamente solo, forse compreso di non rompere decisamente, almeno sotto l'aspetto esteriore, con la Chiesa romana, a scapito della sua fisica e della sua filosofia, sia nella speculazione che nella politica. Qui, si vede ancor più chiaro il contrasto tra l'uomo ed i tempi: da una parte l'universalismo teocratico, dall'altra l'assolutismo statale. Non potranno aver mai un punto di contatto, una via comune: e bisognava esser entusiasti e visionari come il Campanella, per ostinarsi a credere che il cardinale Richelieu prima, e Luigi XIV poi, lavorassero ad edificare la *Città del Sole*. Il secolo volgeva all'assolutismo: il regno di Luigi il Grande, sarà lungo e duro, troppo lungo e troppo duro, sì da legittimare la gioia che scoppiò alla morte del sovrano, tutto imperniato sul dominio assoluto del re e sul più intransigente nazionalismo. Anche questo tentativo, dunque, del Campanella, come l'altro precedente, quando accarezzava l'illusione spagnuola, non è riuscito. La sua strada non seguiva il cammino della maggioranza; e se ciò a noi può servire per stimarlo moralmente di più, non era un incentivo al successo.

Così il Treves. Ora io mi chiedo: l'universalismo teocratico di Campanella era veramente in antitesi con l'assolutismo statale delle monarchie? In altre parole, possiamo veramente escludere l'assolutismo statale dalla *Città del Sole*, dove lo stato è concepito come arbitro degli individui sino al punto di regolare gli atti della generazione?

Nel sistema campanelliano non c'è soltanto l'universalismo teocratico, ma c'è anche l'assolutismo statale,

e nella fusione delle due antitesi consiste precisamente l'originalità del pensiero politico di Campanella, a parte la questione se tale originalità debba apparirci assurda e paradossale.

Certo è che in Campanella abbiamo il perfetto contrapposto della politica dantesca. Muovono entrambi da un identico presupposto, verso l'identica finalità: l'universalismo; ma là dove Dante propone, come soluzione, il netto dualismo di un'universalità religiosa e di un'universalità civile, Campanella propone la formula dell'unitarismo nella persona del Pontefice, rievocando, in certo modo, la politica di Bonifacio VIII.

Nell'esame della politica campanelliana noi non dobbiamo soffermarci sulle situazioni contingenti del momento in cui egli scriveva. Oserei dire che la concezione dello Stilese deve essere considerata in astratto, come stato d'animo, come una visione che può suggerire orientamenti generali, anzi che attuazioni pratiche. Due sono i concetti fondamentali ed essenziali: l'universalismo, e la necessità che questo universalismo non prescinda dalle esigenze religiose, metafisiche e dalle esigenze statali, temporali.

Mentre Dante parifica, praticamente, il Papa e l'Imperatore, e Machiavelli, praticamente, solleva lo stato sulla chiesa, Campanella fonde l'una nell'altra istituzione.

Ma, ripeto, noi non otterremo altro risultato se non quello di considerare Campanella come un geniale pazzoide, se ci ostineremo a valutare le sue idee alla stregua della storia contingente. Non si può analizzare Campanella con gli stessi criteri con i quali esaminiamo gli scritti e le azioni di Machiavelli o di Cavour, di Richelieu o di Napoleone.

Il Treves non sembra alieno dal riconoscere la legittimità di tale criterio; ma praticamente poi lo trascura quando più sarebbe opportuno rammentarlo; ad esempio là dove si tratta di esaminare la posizione spirituale di Campanella nei rapporti col Risorgimento.

Ciò appare evidente in un passo nel quale egli mi onora della seguente citazione:

Ci è parso errato vedere in lui un patriota italiano auspicante, con la sua azione politica, l'unità della Penisola, come qualcuno ha creduto (Bruers e, in particolar senso, Fiorentino).

La critica dell'eccellente studioso merita di essere rilevata.

Premetto che io ho ripetutamente avuto occasione di affermare insostenibile la tesi che nei pensatori e nei politici anteriori al secolo XIX esista un concetto dell'unità matematicamente identico a quello di un Mazzini, di un Gioberti o di un Cavour.

Ma, fatta questa riserva generale, credo che se vi è un pensatore il quale, dopo Dante, abbia precorso con singolari approssimazioni lo spirito del risorgimento, questo pensatore è Campanella e soltanto Campanella.

Circa l'unità della Penisola, io ho citato questo passo dello Stilese:

Il principato (papale) è più proprio d'Italiani, perchè li papi e cardinali sono per lo più italiani e fomentano sempre la sicurtà. Pertanto io dico che li principi italiani non aspirando a monarchia, tutti devano far la chiesa romana erede de' stati loro quando mancasse la linea legittima di loro progenie, e con questa maniera con successo di tempo s'anderia acquistando la monarchia italiana e la gloria ancora.

Ora qui non si tratta di stabilire se il concetto del papa, re o imperatore d'Italia, fosse assurdo o sostenibile, augurabile o deprecabile; si tratta semplicemente di riconoscere se in queste parole sia più o meno adombrato il concetto dell'unità della Penisola, della monarchia unitaria italiana.

Ma c'è di più. In un libro come questo del Treves, dedicato alla politica di Campanella, debbo rilevare una grave lacuna: manca un capitolo (non occorre meno di un apposito capitolo) sul concetto del primato d'Italia. La teoria del primato d'Italia, costituisce il *leit-motif* dell'opera poetica e prosastica, metafisica e politica di Campanella. Le rampogne sullo stato di servitù spirituale e civile degli italiani si accompagnano all'esaltazione del passato, all'esortazione alla riscossa. Questa nota manca nell'opera dei due grandi pensatori contemporanei di Campanella — Telesio e Bruno — e tale caratteristica, deve essere collocata in primo piano da chiunque, italiano o straniero, si occupi del pensiero politico di Campanella. Un parallelo tra Campanella e Gioberti è tema d'obbligo: chi lo trascura rinuncia alla piena ed esatta comprensione storica dell'opera dello Stilese.

L'idea del primato fu l'idea-forza del risorgimento: la sua apparizione e il suo svolgimento, dapprima negli scrittori antiquari del secolo XVIII, quindi negli storici, quindi nei filosofi e nei letterati, quindi nei politici, segna l'apparizione e lo svolgimento della coscienza che si tradusse nell'azione di riscatto e di unità della Penisola.

Ora, nei tempi moderni, cioè dalla Controriforma in poi, a capostipite del concetto del primato sta

Campanella. Chi non conferisce a questo argomento la capitale importanza che gli deve essere riconosciuta, rinuncia a penetrare il significato dell'opera campanelliana, non soltanto nei rapporti con l'Italia recente ed attuale, ma anche con l'Italia della Controriforma, perchè l'idea del primato, cosparsa nelle opere filosofiche e storiche di Campanella, deve essere richiamata per lumeggiare, nel loro vero significato, le apologie da lui tessute per la Spagna o per la Francia, come strumenti idonei alla creazione della monarchia universale.

L'esaltazione dell'Italia, costituisce un documento essenziale a comprova della tesi che l'apologia politica di Spagna o di Francia non era se non una finzione, insiememente astuta ed ingenua, del prigioniero e del perseguitato politico. Francia e Spagna sono maschere sotto le quali noi dobbiamo vedere risplendere il volto d'Italia, adorata da Campanella come si adora la divinità, confusa nella stessa divinità, perchè sede della chiesa di Cristo nella quale Campanella credette.

Universalismo, Religione e Italia sono, nell'opera campanelliana, un'unità trina inscindibile. E anche qui la coincidenza precorritrice col risorgimento è assoluta.

Nella mente di tutti i fattori del risorgimento, l'unità d'Italia non fu concepita come finè a se stessa, ma come strumento di redenzione politica religiosa e intellettuale europea. Nei cattolici, da Gioberti a Rosmini, da Tommaseo a Ricasoli, l'azione dell'unità si identifica con la speranza di una riforma cattolica della chiesa.

Nè minore importanza ebbe il fattore religioso (concepito come parte integrante della missione politica

italiana) nel pensiero dei non cattolici, Mazzini e Gioberti.

Non comprendo quindi come il Treves non abbia valutato nella sua esatta portata il ravvicinamento istituito dal De Mattei tra Campanella e Mazzini. Le diversità o addirittura le antitesi teoriche fra i due pensatori non annullano le analogie fondamentali: visione europea della loro politica, radicali riforme sociali, preoccupazione morale collocata in primo piano, rinnovamento religioso e intellettuale, metodo della cospirazione e dell'insurrezione armata.

C'è in questi due uomini (se si prescinde dalle stranezze mentali di Campanella, figlio del secolo dell'astrologia, della magia e costretto alle simulazioni dal carcere trentennale) la comune impronta del messianismo, del misticismo militante, del fascino esercitato sui seguaci.

Sottilizzare sulla questione se l'unitarismo di Campanella fu identico a quello di un Cavour o di un Mazzini è cosa senza peso di fronte al rilievo della mentalità generale di quest'uomo che in piena reazione politica e confessionale, agita un'intera provincia a ribellione, rivendica la libertà del pensiero filosofico, misura l'enorme significato storico delle scoperte di nuovi cieli e di nuovi mondi, e precorre di due secoli il Foscolo nella prerogativa di inaugurare la schiera degli esuli politici.

Quando si leggono i costituiti del processo campanelliano e si rileva dalla voce unanime dei rozzi testimoni che Campanella e i congiurati volevano « sollevare questo Regno e levarlo dalla suggezione di Re di Spagna e metterlo in libertà »; « far questa provincia

repubblica contra Re Filippo et contra gli suoi prencipi predicar nova legge e dar nuove leggi»; «predicare la libertà et contra la tirannide di Re Filippo et di officiali et contatori comisarij»; «ribellare il regno e liberarlo dalla tirannide»; «predicar la libertà et contra la tirannide di Re Filippo e con la libertà tirar gli animi de li popoli»; quando, dalla stessa impassibile ferocia delle descrizioni burocratiche delle torture a cui fu sottoposto Campanella, emerge un eroismo quasi inverosimile; quando, dall'esilio di Parigi quest'uomo, contorto dall'umidità della fossa napoletana, mutilato dai tormenti, fronteggia da solo l'implacabile persecuzione romana, sorge irresistibile la visione del futuro risorgimento e appare lecito inalzare il frate calabrese nel cielo di Mazzini, di Gioberti, di Garibaldi.

Certo è che col risorgimento s'inizia la rivendicazione di Campanella: di lui si avvedono, a lui si richiamano Gioberti e Ferrari, Mamiani e De Sanctis. E la causa di questa risurrezione consiste, appunto, nell'analogia tra il mondo intravveduto profeticamente da Campanella e il mondo che sarà per essere la realtà del secolo XIX.

Onde a ragione così di lui e della sua opera scriveva De Sanctis:

È un primo schizzo di enciclopedia, un primo albero della scienza. Dovunque fissa lo sguardo, vede e intravede cose nuove. Notabile è soprattutto l'interesse che prende per l'educazione e il benessere del popolo. La scienza fino allora è stata aristocratica, religiosa e politica, rimasta nelle alte cime, più intenta al meccanismo sociale che al miglioramento dell'uomo. In lui si vede accentuata questa tendenza: che i mutamenti politici sono vani se non hanno per base l'istru-

zione e la felicità delle classi più numerose. A questo scopo si riferiscono i suoi più bei concetti: la riforma delle imposte, sì che non gravassero principalmente sugli artigiani e i villani, toccando appena i cittadini o borghesi, e niente i nobili; la imposta sul lusso e sui piaceri; i ricoveri per gl'invalidi; gli asili per le figliuole dei soldati; i prestiti gratuiti a poveri sopra pegni; le banche popolari; gl'impieghi accessibili a tutti; un codice uniforme; l'uniformità delle monete; l'incoaggiamento delle industrie nazionali, più proficue che le miniere. Lasciare le discussioni astratte, le sottigliezze teologiche, malattia del tempo, e volgersi alla storia, alla geografia, allo studio del reale per migliorare le condizioni sociali, questa è l'ultima parola di Campanella.

Ma c'è di più. C'è quel che lo stesso De Sanctis, razionalista vissuto in epoca di materialismo, non vide e che anche il Treves non sembra sufficientemente avvertire.

Quando il Treves afferma che Campanella « a cavallo tra il Cinque e il Seicento, nulla ha più della rinascenza, e nulla ancora del secentismo »; che egli « è a sè, solo e non compreso »; che « era fuor dei suoi tempi »; che « solo è il suo nome nei secoli sopraggiunti »; e che « non si può parlare di una scuola campanelliana » dice cosa esattissima, ma a patto di aggiungere che l'ora di Campanella comincia a nascere proprio in questi tempi nostri, nei quali vediamo profilarsi, come realtà, idee e tendenze che parvero, sino a ieri, incoerenze e assurdità campanelliane: prima tra esse la possibilità e la necessità di conciliare la teologia, la metafisica cattolica con la scienza positiva, più largamente intesa.

Vero è che Campanella fece parte per se stesso e non ebbe discepoli e non suscitò una scuola; ma a

patto di aggiungere che questa fu la sorte di tutta la nuova filosofia italiana, da Bruno a Vico, e ciò per la ragione che il pensiero storicamente prevalso fu quello straniero anti-cattolico, mentre quello italiano, anche quando fu, o parve, più o meno contrario al cattolicesimo, rimase aderente ad esso nello spirito, nella mentalità.

La rinascita degli studi campanelliani che dà luogo a una rivalutazione dell'opera dello Stilese coincide, non soltanto con la rinascita della filosofia italiana, ma con la ripresa di una missione mondiale del nostro pensiero speculativo. Quanto più la filosofia italiana si afferma, direi quasi, con una propria personalità, tanto più si emancipa dal pensiero straniero e tanto più, quindi, comprende l'opera di un Bruno, di un Campanella, di un Vico: missione di sintesi fra la tradizione teologica cattolica e il pensiero scientifico e razionale, al quale i nostri pensatori rimasero fedeli.

Giova ripetere quanto ebbi a scrivere altrove:

Bruno, il puro filosofo, Galilei, il puro scienziato, personificano, nella loro più alta espressione, la filosofia e la scienza, le quali, mentre demoliscono la scolastica, gettano le basi di un nuovo sistema, di una nuova cosmogonia, tutt'oggi in corso di elaborazione. Telesio e Campanella, i quali ebbero, nel medesimo tempo, mentalità di filosofo e mentalità di scienziato, costituiscono il tramite, la *prima prova*, l'anticipazione rozza e fugace del nuovo sistema in cui filosofia e scienza torneranno ad armonizzare fra loro il trascendente e l'immanente, il noumenico e il fenomenico, il concetto ed il fatto.

L'opera integralista di un Telesio, di un Campanella, non poteva non restare al grado di un semplice abbozzo, perchè una vera, feconda sintesi presumeva una rinnovazione *ab imo*, un approfondimento che soltanto un processo secolare poteva consentire. La loro opera è tuttora aderente alla tradizione appunto perchè, dall'una parte, nè la scienza, nè la filosofia offrono sufficienti elementi per una maggiore emancipazione e, dall'altra, la mentalità integratrice che li ispira non può rinunciare ad elementi della tradizione i quali costituiscono, per così dire, l'ossatura d'obbligo di una qualsiasi sintesi, e ai quali appunto l'odierno momento storico accenna a fare ritorno, con un immenso corredo, però, con una secolare elaborazione, che mancava ai nostri gloriosi filosofi del rinascimento.

Ritornare a questi filosofi significa riaffermare gli elementi che ci debbono consentire la sintesi futura. La *confusione* tra religione e filosofia, tra concettualismo e naturalismo, che fu sempre rimproverata a codesti filosofi — e alla quale si deve il silenzio che su di essi pesò per secoli, mentre trionfavano le filosofie di Francia, d'Inghilterra o di Germania — tale confusione, appare oggi a noi piuttosto come una visione prematura, una nota d'inizio che non potè svolgersi, perchè occorreva procedere a una rielaborazione secolare del duplice elemento costitutivo che esse volevano armonizzare.

Questa rielaborazione, questa acquisizione di nuovi materiali per la nuova costruzione, si è in gran parte compiuta, ed oggi l'Italia, travalicando tale opera, riprende la missione delineata dai suoi antichi.

Si ergono nelle nostre città le cattedrali che i nostri padri lasciarono incompiute con l'addentellato di

pietre ancor pronto per la ripresa dei muratori. Uno spettacolo simile ci offre anche la nostra filosofia: un'opera interrotta che si deve riprendere col medesimo spirito, grazie a una ricchezza di elementi concettuali e scientifici della quale gli iniziatori furono privi.

(1930).

FRANCESCO BACONE

Nell'opera di Francesco Bacone c'è un aspetto che, mentre fu apprezzato nei secoli scorsi, è oggi troppo trascurato, l'aspetto per il quale egli può dirsi il precursore di Carlyle e soprattutto di Emerson, in quel speciale genere di letteratura, così caro alla mentalità anglosassone: il *Saggio*. Bacone è un ammirabile *causeur* sui temi più vari. Egli passa dalle profonde considerazioni sull'amore, sulla morte, sulla bellezza e sulla gloria, alle squisite ed eleganti variazioni su argomenti mondani: la ricchezza, i viaggi, gli affari e persino i giardini. Figlio del Guardasigilli della regina Elisabetta, egli conobbe i fasti del potere raggiungendo, nel 1618, il grado di Lord Cancelliere; ma la sua biografia non può non lasciarci perplessi: fu accusato di tradimento verso i suoi stessi protettori, e fu condannato dal Parlamento per concussione. Occupandoci, perciò, di Bacone pensatore, dobbiamo dimenticare (qualunque possa essere stata la reale entità delle sue colpe) il Bacone uomo, e soprattutto l'uomo di governo. Egli non fu e non sarà l'unico esempio di contraddizione fra la teoria e la pratica. Quel che conta è che, come pensatore, egli riunisce le più opposte prerogative dell'intelligenza: versatilità, buon senso e spregiudicatezza, equilibrio e nello stesso tempo audacia. Si sente in lui l'uomo che ha sperimentato la vita, misurato e pesato gli uomini nei loro istinti, nelle loro passioni.

Il pensatore scienziato si esprime tutto nel famoso primo aforisma del *Nuovo Organo*:

L'uomo, interprete e ministro della natura, non estende le sue conoscenze e la sua azione se non nella misura che scopre l'ordine naturale delle cose, vuoi con l'osservazione, vuoi con la riflessione: egli non sa e non può nulla di più.

Il pensatore religioso e metafisico è in questo passo, la cui ultima proposizione non è meno famosa dell'inizio del *Nuovo Organo*:

Preferirei credere a tutte le favole della leggenda, del Talmud e del Corano, anzi che credere che questa grande macchina dell'universo, nella quale scorgo un ordine sì costante, cammini affatto sola e senza che una intelligenza vi presieda. Perciò Dio non si è mai degnato di compiere miracoli per convincere gli atei. . . *Una filosofia superficiale fa propendere all'ateismo, ma una filosofia più profonda riconduce alla conoscenza di un Dio.*

Quasi tutta la sua produzione rivela, come ho detto, la più rara esperienza degli uomini, e soprattutto il senso prammatico ch'egli ebbe della vita. Si consideri questo passo:

Quale è la dote più essenziale dell'oratore ? — fu chiesto a Demostene — L'azione. — Quale la seconda ? — L'azione. — Quale la terza ? — Ancora l'azione. — Questa preferenza era fondatissima: nella composizione della natura dello spirito umano, vi è assai più follia che saggezza. Perciò le doti che si riferiscono alla parte folle dello spirito e che la soggiogano, esercitano ben altro ascendente sulle masse che quello proprio della parte saggia.

Considerazione profonda se si tien conto dello speciale significato col quale è qui usata la parola

follia, cioè prevalenza dell'intuizione e dell'istinto sulla riflessione. Vi sono momenti, egli aggiunge, in cui la « follia » salva una situazione che nessuna « saggezza » saprebbe risolvere.

Quanto all'esperienza di uomo di governo, si veda, ad esempio, questo precetto relativo ai Consigli ministeriali:

Quando un nuovo affare è presentato al Consiglio, nessun membro dovrebbe esprimere immediatamente la propria opinione in modo positivo, perchè molti uomini non amano tornar sopra un'opinione recisamente manifestata, anche quando si accorgono del loro errore. Meglio è dunque limitarsi a leggere il progetto e a indicarne in modo dubitativo le ragioni pro e contro, perchè sia poi discusso, con conoscenza di causa, in un'altra riunione.

Ho voluto accennare a questo aspetto del genio di Bacone, perchè, ripeto, è quello meno noto oggi in Italia. E se il terzo centenario della morte di lui (che nel testamento raccomandò il suo nome « ai discorsi degli uomini caritatevoli, alle nazioni straniere e alle età future »), merita di essere ricordato in modo fattivo, auguriamo che qualche editore assuma la iniziativa di una nuova traduzione dei saggi morali e politici del Verulamio, che Leibniz definì *divini ingenii vir* e Vico: *gran filosofo egualmente e politico*.

(1926).

SPINOZA

Molte, quasi innumerevoli, sono le soluzioni che i pensatori hanno offerto del problema massimo di ogni filosofia: i rapporti tra Dio e l'Universo, tra l'Universo e l'Uomo; ma esse si possono ridurre a quattro fondamentali.

1. *Teismo*. Dio ha creato l'Universo e l'Uomo dal nulla (creazione). Tra Dio e l'Uomo non esiste alcuna *identità* di sostanza, ma una semplice *somiglianza* che il primo si è compiaciuto elargire al secondo nell'atto stesso di crearlo. L'Universo e l'Uomo, quindi, non sono un mezzo cui Dio abbia voluto o dovuto ricorrere per realizzare se stesso. Un abisso incolmabile separa Dio dall'Uomo. Dio è la somma bontà e la somma giustizia, ma la sua sapienza trascende ogni possibilità umana, la sua volontà è assoluta.

Contrapposto, in certo modo, a Dio, esiste nell'Universo lo spirito del male. Varie e antitetiche sono le formule con le quali i pensatori di questa scuola hanno tentato di spiegare l'origine e la natura del male, specie in rapporto al problema se Dio stesso lo abbia creato, o semplicemente ne permetta, per ragioni incomprensibili, la manifestazione nel mondo. Il principio sul quale i pensatori di cui ci occupiamo, generalmente si accordano, è che il male non è un'apparenza, una semplice negazione del bene, un mero stato di imperfezione o di incompletezza della parte in rapporto col tutto, ma è una realtà per sè stante. L'uomo, originariamente,

fu creato libero; Iddio, cioè, gli accordò una sua particolare autonomia, una sua tal quale perfezione. Per cause, adombrate nel mito della « caduta », l'uomo fece malo uso di codesta libertà e la perdette. Da allora, egli non è più fornito di una sua vera e propria volontà. La sua più alta sapienza consiste nel cercar di comprendere la legge di Dio e di uniformarsi, quanto più possibile, ad essa. È questa l'unica forma con la quale può ancora esercitare l'ombra di volontà che gli è rimasta. Quanto al resto, egli deve imparare a subire stoicamente, con rassegnazione, la fatalità che possa apparirgli ingiusta: egli dipende da Dio; Dio solo è giudice, e sa, e non può essere giudicato.

Tale, nelle sue linee essenziali, la dottrina teistica, alla quale ha particolarmente collaborato la razza semitica, da Mosè a Maometto.

2. *Panteismo*. Il panteismo identifica Dio con la natura. L'Universo, nelle sue infinite manifestazioni, è la ragion d'essere di Dio, il quale, per così dire, nasce, vive, muore e rinasce simultaneamente in tutte le cose.

L'uomo non è se non una favilla emanata, per un attimo, dalla luce centrale ed in essa sarà riassorbita.

La divinità è concepita in modi diversi dalle innunerevoli scuole nelle quali il panteismo si fraziona. Tuttavia, queste si possono ridurre a due fondamentali: l'una, orientata verso il teismo, ammette, non soltanto una gerarchia di potenze spirituali, ma un ente centrale e sovra-gerarchico: appunto Dio. L'altra riconosce l'esistenza delle gerarchie, ma nega una divinità centrale. Per valerci di un paragone, già da altri argutamente formulato, mentre il teismo concepisce Dio sotto la specie di una monarchia assoluta, il panteismo risponde,

nel primo caso a una monarchia costituzionale; nel secondo a una repubblica federale. Secondo il teismo l'Uomo, originariamente, era libero; e solo in un secondo tempo perdette la propria libertà. Per il panteismo classico l'Uomo non è mai stato libero, poichè, in sostanza, la medesima divinità si afferma attraverso il determinismo della natura. Possiamo citare il caso della religione greco-romana, nella quale lo stesso Giove è dominato dall'oscura potenza del Fato.

Comunque, caratteristica del panteismo è quella di considerare la divinità diffusa nella natura. Al panteismo si deve la fioritura dei miti, la creazione fantastica degli dei e semidei, delle potenze aeree, acque e sotterranee, il mondo delle metamorfosi. Dove è poesia, ivi è, più o meno temperato, il panteismo. E nel panteismo si esprimono i culti solari, naturali, le credenze magiche, taumaturgiche, ripudiate, o comunque arginate dal teismo.

Quanto alle affinità di razza, se il teismo ha trovato nella stirpe semitica la sua espressione originale, il panteismo sembra essere la caratteristica della razza ariana.

3. *Naturalismo*. Il naturalismo che, in una classificazione generica, possiamo identificare col materialismo, ebbe assertori anche nell'antichità, ma ha trovato la sua sistemazione definitiva nei tempi moderni. Esso si identifica col panteismo nel concepire deterministicamente la vita; ma nega, sotto qualsiasi forma, la Divinità, nonchè la sopravvivenza individuale e la responsabilità dell'anima. Inoltre, mentre il panteismo tende a ridurre la materia a spirito, il naturalismo riduce lo spirito a materia.

4. *Spiritualismo*. Lo spiritualismo, che noi identifichiamo col cristianesimo cattolico, ma del quale storicamente ritroviamo il germe nella tradizione pitagorica e nella corrente più cospicua del platonismo (il che significa che esso coincide con la filosofia italica) ha formulato una sintesi del teismo col panteismo.

Dal primo ha raccolto la concezione di Dio sovrapersonale distinto dalla creazione, il concetto dell'originaria libertà umana, della sopravvivenza e della responsabilità. Ma ha ricongiunto Dio con la creazione per mezzo del Cristo redentore.

L'avvento del Dio-Uomo, il principio della transubstanziamento, la potenza miracolosa e taumaturgica sulla natura concessa, mediatamente, da Dio al Santo, costituiscono gli elementi panteisti, *purificati e trasfigurati*, coi quali il cristianesimo ha integrato il teismo, istituendo una vera e propria sintesi delle tradizioni semitiche e ariane.

Era necessario premettere questa breve delineazione delle fondamentali correnti filosofiche perchè, contrariamente a quanto è sembrato a taluni storici, non è cosa agevole classificare il pensiero di Spinoza.

Generalmente, si definisce l'autore dell'*Etica* come un panteista. Ora, giova intendersi. In un certo senso, Spinoza è stato colui che, più rigorosamente di ogni altro, ha affermato l'identità di Dio con la natura; nessuno più di lui ha osteggiato il principio di creazione, ha negato una sua propria consistenza al male, e di conseguenza il principio della caduta e della redenzione; nessuno più di lui ha escluso, in qualsiasi forma e misura, il libero arbitrio. In lui, dunque, noi abbiamo il più

severo e scientifico formulatore di quasi tutti i fondamentali principii del panteismo e dello stesso naturalismo.

Ma, non si è mai posto sufficientemente in luce ciò che nella mentalità di Spinoza è incompatibile col panteismo. Spinoza identifica, sì, teoricamente, Dio con la natura, ma praticamente sopprime qualsiasi contatto dell'uomo con Dio.

Nella concezione spinoziana, l'uomo, privato di una sua vera e propria autonomia, non è se non un infinitesimo e meccanico riflesso della Divinità. Nel panteismo la natura è, in certo modo, la ragion d'essere di Dio; vi è quindi un'esagerazione dei valori della natura. Nello spinozismo noi abbiamo il contrario: la natura, apparentemente identificata con Dio, è in realtà annullata; essa non è se non un immenso meccanismo di apparenze, di ombre effimere, nel quale l'uomo stesso è irretito, sperduto, finch'egli non si accorga di non essere se non un riflesso di Dio e non si *annulli* in Dio, per essere.

Qui siamo nell'estremo opposto del panteismo, tocchiamo quella che è la caratteristica del teismo, nel senso di una pratica separazione di Dio dall'uomo.

Orbene la constatazione di questa antitesi è la chiave di volta di una retta e profonda interpretazione del sistema spinoziano, e noi abbiamo un dato di fatto che può spiegarci la possibilità di tale contraddizione. Spinoza è israelita, egli appartiene a quella razza semitica il cui pensiero si identifica con la concezione teistica della divinità. Nato e cresciuto nella riforma, egli non può non assorbire il razionalismo panteista e naturalista dell'ambiente, ma nel suo sistema si esprime

anche la voce del sangue, l'istinto filosofico della razza. Ne nasce così un sistema che tenderebbe a conciliare il teismo col panteismo, ma non consegue l'intento.

Un solo sistema è riuscito a integrare le due correnti: il cristianesimo. Ma il cristianesimo ha colto dal teismo e dal panteismo gli elementi *positivi* dell'uno e dell'altro; mentre Spinoza ne ha raccolto gli elementi negativi. Da questo punto di vista si può affermare che il sistema di Spinoza costituisce la più alta espressione dell'anticristianesimo.

Tutti i principii del cristianesimo sono ripudiati da Spinoza; non soltanto quelli teisti, ma anche quelli panteisti. Qual panteismo è mai quello che respinge la divinità del Cristo e l'Eucarestia? Si è detto che il *Trattato teologico-politico* di Spinoza consiste nell'affermazione dei diritti della critica storica nell'esegesi biblica. Ma questo non è se non un aspetto secondario dell'opera. Essa non si limita a determinare i confini della fede e della storia; ma colpisce la fede in quel che essa ha di più essenziale: il mistero, il miracolo, la profezia. Essa nega il sovranaturale, nega tutto ciò che tende ad affermare un contatto immanente tra il piano divino e quello umano.

Allorchè Spinoza afferma che il principio per il quale Dio assume la natura umana è assurdo quanto il principio della quadratura del circolo; quando egli non riconosce se non un valore simbolico e spirituale alla risurrezione di Cristo; quando egli nega la transubstanziamento, noi ci domandiamo, non soltanto che cosa resti riconosciuto del cristianesimo, ma anche in che consista il panteismo spinoziano; proprio quel panteismo che identifica Dio con la natura e solleva a dignità

eterna il tempo e lo spazio. È evidente che qui vi è contraddizione, o per meglio dire, vi è l'istinto intellettuale della razza, benchè anche la dottrina della razza, sia da lui ripudiata in taluno dei postulati essenziali, e cioè nel principio di creazione, nell'originaria perfezione e libertà umana, nella caduta, oltre quello che può considerarsi il fondamento della religione di Israele: il profetismo, cioè la rivelazione *ab extra* e diretta di Dio all'umanità per mezzo di uomini eccezionali: i profeti.

Nel caso di Spinoza non parliamo, dunque, soltanto di panteismo o di immanentismo; ma anche di razionalismo assoluto e di filosofismo, avverso all'essenza stessa della religione, talchè si spiega che tutte le Comunità religiose, compresa, e forse più di tutte, quella israelita, abbiano, in eguale misura, acerrimamente combattuto e condannato, in vita ed in morte, il grande pensatore. E anche sulla derivazione dell'idealismo tedesco da Spinoza c'è qualche cosa da osservare, nel senso che sotto alcuni aspetti, tale derivazione è innegabile; ma per altri, non meno fondamentali, c'è antitesi, in quanto Fichte, Schelling ed Hegel svolgono, sì, un pensiero anti-cattolico, ma non già anticristiano, mentre Spinoza infirma il cristianesimo nelle sue stesse radici, e da questo punto di vista può dirsi il precursore, più che dell'idealismo, del materialismo.

Per noi, comunque, Spinoza è l'antiscema del cattolicesimo e della tradizione filosofica italiana; egli è la sintesi negatrice di tutte le nostre affermazioni. La sua filosofia nega anche tutti quegli elementi del nostro paganesimo che la sapienza cristiana ha accolto e conservato trasfigurandoli nello spirito. Ci inchiniamo alla

vita integerrima dell'uomo, additiamo a noi stessi, come esempio, la sua sublime umiltà, deploriamo le persecuzioni che il suo pensiero ebbe a soffrire, non esitiamo a riconoscere che la sua patria, e soprattutto il complesso mondo germanico, possono venerare nell'autore dell'*Etica* una delle loro menti più espressive, ma affermiamo che il sistema di Benedetto Spinoza non risponde alla nostra tradizione latina, cristiana e italiana.

(1927).

LEIBNIZ

Un filosofo cattolico ha pubblicato intorno a Leibniz un'opera che merita di essere segnalata (1), non solo per il suo valore intrinseco, ma anche per una caratteristica che potrebbe costituire, se sarà sempre più confermata, una prova importantissima della reale rinascita della cultura cattolica italiana.

La caratteristica consiste nel fatto che l'autore si occupa di Leibniz e del pensiero in generale non cattolico, dissentendone, sì, ma con serena obbiettività, senza ricorrere a quelle frasi di manierato furore teologico che sembravano ormai irreparabilmente connesse alla mentalità ecclesiastica, soprattutto dai tempi della riforma.

Il danno recato alla cultura cattolica da certi scrittori incapaci di esporre il pensiero di Descartes o di Spinoza, di Kant o di Hegel senza adoperare, ad ogni istante, aggettivi di dispregio, di persecuzione e di commiserazione, è stato immenso, perchè tale sistema, mentre non impediva al pensiero eterodosso il suo potente cammino, rivelava nei critici l'incapacità di valutare la reale consistenza e suscitava negli acattolici l'impressione dell'ingiustizia, infiammandoli sempre più contro la chiesa romana.

Oggi i più avveduti tra i cattolici cominciano ad accorgersi che quella sistematica parzialità, quel frasario violento, anzi che segno di potenza, era indizio di de-

(1) F. OLGATI, *Il significato storico di Leibniz*. Milano, 1931.

bolezza, e sembrano avviati a metodi polemici e apologetici, i quali, appunto per la loro maggiore serenità critica, saranno assai più efficaci nei confronti con gli avversari e più propizi alle riconquiste culturali del cattolicesimo.

L'Olgiati prospetta, innanzi tutto, efficacemente, la vastità enciclopedica di Leibniz, che offre singolari analogie con quella del nostro Leonardo.

Leibniz ha lasciato le impronte del suo genio in quasi tutti i rami dello scibile, soprattutto nelle scienze religiose, filosofiche, matematiche, naturali, storiche e linguistiche, e, come Leonardo, appunto per questa sua versatilità che lo faceva passare, irrequieto e incontentabile, da una ricerca all'altra, non condusse quasi mai a termine i lavori disegnati, lasciando un'enorme quantità di carte inedite per studiare le quali occorre, oggi, la competenza di un intiero corpo universitario. E, come è avvenuto per Leonardo, i veri termini della grandezza di Leibniz sfuggirono ai contemporanei, non solo per la vastità stessa della sua opera, ma anche per la novità delle sue intuizioni che precorsero di due secoli l'evoluzione della scienza.

Come Leonardo, infine, Leibniz affrontò tutti i temi, ma ne approfondì qualcuno più particolarmente. E qui cessa l'analogia del genio tedesco con l'italiano, in quanto Leonardo si orientò verso l'arte della pittura e verso le scienze meccaniche, mentre Leibniz emerse nelle scienze filosofico-religiose e storiche.

Se volessimo paragonare l'enciclopedia dei due geni a due masse montagnose dalle quali balzano al cielo due cime, quasi inaccessibili, diremmo che il vertice di Leonardo è l'arte, il vertice di Leibniz, la filosofia.

Data la complessità del genio leibniziano si comprende come tra i critici vi sia divergenza di vedute circa il significato storico, il valore più espressivo della sua opera.

L'Olgiatei prospetta tre fondamentali interpretazioni.

La prima (interpretazione *religiosa*), formulata dal francese Giovanni Baruzi, ripresa e propugnata, or non è molto, dall'italiano Giuseppe Carloti, afferma (contro l'Höfding il quale sostiene che « il Leibniz non è propriamente una natura religiosa ») che *la religione è l'ispiratrice vera del leibnizianesimo*.

L'Olgiatei riconosce l'importanza del fattore religioso in un pensatore quale Leibniz, che alla religione ha consacrato, non soltanto libri teologici su temi importantissimi, quali la grazia e il libero arbitrio, ma una azione militante intesa ad armonizzare i protestanti tra loro, e i protestanti coi cattolici.

Sembra, tuttavia, all'Olgiatei che il fattore religioso non costituisca la nota dominante di Leibniz, ed io condivido la sua opinione, pur riconoscendo alla mentalità e all'opera religiosa del pensatore tedesco una importanza assai superiore a quella ch'egli crede di potergli attribuire.

La seconda interpretazione (*logica*), formulata particolarmente dal francese Couturat, considera come centro animatore del pensiero leibniziano la logica, riferendosi ai piani di riforma dell'antica logica, elaborata da Leibniz, ai suoi disegni per creare una lingua e un sistema di nozioni universali, una enciclopedia e varie altre iniziative teoriche e pratiche per l'unificazione della cultura; tutto ciò connesso con le sue profonde vedute nel campo della matematica.

In base a questa interpretazione, il pensiero di Leibniz sarebbe essenzialmente intellettualista e razionalista, in quanto lo scopo supremo a cui egli tendeva, era quello di stabilire la *caratteristica generale o speciosa* « in cui tutte le verità di ragione sarebbero ridotte a una specie di calcolo ».

Qui pure l'Olgiatei riconosce l'importanza della logica nel pensiero leibniziano, ma giustamente nega che essa ne costituisca l'essenziale fondamento.

Terza interpretazione è quella *idealista*. Per i suoi assertori, tra i quali emerge il tedesco Kuno Fischer, Leibniz sarebbe « lo spirito dominatore dell'illuminismo tedesco » e « il ponte di passaggio da Cartesio e da Spinoza alla filosofia kantiana e post-kantiana ». La vita e il pensiero di Leibniz « non sarebbero se non l'invocato che ha protetto il germe dell'idealismo in uno degli stadii del suo sviluppo iniziale ».

L'Olgiatei respinge questa terza interpretazione, ed io la contesto, più rigorosamente ancora di lui. La mentalità e il sistema stesso di Leibniz sono sostanzialmente in antitesi con l'idealismo, col criticismo, col materialismo, col così detto positivismo che, dal secolo XVII in poi, si svolsero in Germania e in Europa. Il suo pensiero è talmente comprensivo che ciascuna delle infinite scuole filosofiche posteriori ha creduto di poterlo rivendicare come proprio; ma in realtà egli è al di fuori e al di sopra di tutti, fatta eccezione di alcuni pochi autori, *quasi tutti italiani* coi quali presenta punti di analogia veramente singolari: Campanella, Vico, Gioberti.

Negate, dunque, le tre interpretazioni, *religiosa, logica, idealista*, l'Olgiatei ne formula una propria ch'egli definisce *storica*.

A sostegno della propria tesi l'Olgianti non si riferisce soltanto al fatto materiale che Leibniz fu realmente un grande storico, innovatore anche nei metodi di ricerca e di esposizione. Egli allude soprattutto all'indole *storicista* del genio di Leibniz, per la quale l'autore della *Monadologia* si preoccupava di rispettare e di applicare, anche nel campo delle scienze speculative, lo spirito di *continuità* della storia, il senso dei rapporti tra le infinite manifestazioni della natura, il principio dell'armonia e della finalità che presiede alla vita della natura, dell'uomo, dell'universo.

Lo *storicismo* di Leibniz spiega la vastità di un genio, il quale, contro le tendenze della sua età, difende le conquiste teologiche e filosofiche del passato, asserendo la trascendenza di Dio, senza menomare la spiritualità immanente della creazione, valutando serenamente la dogmatica tradizionale del cattolicesimo, elaborando una dottrina che presuppone lo sviluppo e il progresso della civiltà e incuora nell'uomo il senso ottimista della creazione.

Si potrebbe, dunque, aderire all'interpretazione dell'Olgianti, in quanto essa ci sembra, più delle altre, spiegare il carattere espressivo dell'opera leibniziana.

Se non che c'è da chiedersi se lo storicismo debba essere veramente considerato come una causa della caratteristica del genio leibniziano o non piuttosto come un effetto.

Vediamo di approfondire maggiormente il problema.

Per valutare la grandezza di Leibniz non si può prescindere dal secolo che ne ebbe la gloria. Leibniz

nasce nel 1646 e muore nel 1716; segue, a breve distanza, Bacone e Cartesio, Keplero e Galilei; è contemporaneo di Spinoza e di Locke, di Newton e di Vico; vive nel secolo che ha per estremi intellettuali la scienza e la controriforma, e si avvia alla rivoluzione. Quando Leibniz muore, Voltaire ha già ventidue anni. Nell'ambiente culturale, ove Leibniz interviene come filosofo, predominano, nel campo religioso, le tendenze anti-teologiche e soprattutto anti-cattoliche; nel campo speculativo le dottrine di Cartesio, di Locke e di Spinoza, per vie diverse e talvolta opposte, inclini al sensismo, al panteismo, all'immanentismo; nel campo della scienza le dottrine meccaniciste, delle quali si rende interprete filosofico, fortunato e famoso, Cartesio.

Caratteristica generale del periodo in cui vive Leibniz è la perdita dell'unità culturale; il pensiero si moltiplica nelle varietà dei sistemi, delle tendenze; la lotta contro la teologia cattolica esprime, appunto, il sopravvento della tendenza analitica, contro la tendenza sintetica; la libertà di pensiero, rivendicata da filosofi e scienziati, si attua logicamente, con l'atomismo filosofico, sociale e politico.

Unitaria resta la chiesa cattolica, ma, alla condizione, gravissima, non solo di rinunciare a tutti i progressi della cultura, ma di combatterli.

Il primo ed unico tentativo di conciliare l'antico col moderno, la tradizione teologica con la nuova scienza, il principio della sintesi con quello dell'analisi, era stato compiuto cinquant'anni prima dai filosofi italiani del rinascimento; ma il tentativo, prematuro, era stato scontato dagli iniziatori col rogo di Campo di fiori, con la fossa del Castello napoletano.

Orbene, la grandezza storica di Leibniz consiste nel fatto che questo filosofo è il primo che sorge in campo protestante a rivendicare il principio della sintesi, ad asserire la trascendenza, a difendere la tradizione teologica. Egli è «l'Orazio sol contro Toscana tutta»: oppugna il meccanicismo e l'idealismo razionalista di Cartesio, il sensismo di Locke, l'immanentismo di Spinoza, l'incipiente materialismo della scienza.

Questa caratteristica di genio della sintesi si manifesta, coerentemente, nelle sue stesse azioni pratiche nel campo religioso: si adopera, con tenacia, a riconciliare il protestantesimo col cattolicesimo; nel campo politico propugna l'unità della sua Germania. La sua visione va più oltre ancora: mira alla concordia universale fondata, non soltanto sulla buona volontà religiosa e sociale degli uomini, ma sui mezzi scientifici. La sua idea di una logica matematica universale, di una caratteristica generale, è un'utopia, d'accordo, ma non appare, per ciò, meno importante come segnatura della mentalità universale e sintetica di Leibniz.

Ora, possiamo noi spiegare questa segnatura del genio leibniziano sulla base dello storicismo?

Per rispondere affermativamente bisognerebbe attribuire alla parola storicismo un significato convenzionale.

Altri filosofi sono esistiti che furono anche grandi storici, o ai quali nessuno può contestare la più profonda erudizione storica, senza che, per ciò, il loro sistema non appaia unilaterale, privo di quella vastità intellettuale coordinatrice, peculiare di Leibniz.

Cito Hume e Hegel, a proposito dei quali basta chiedersi quale punto di coordinazione possa esistere

tra i loro sistemi e il cattolicesimo, per rispondere (credo bene all'unanimità) in senso negativo, mentre positiva sarebbe la risposta per Leibniz.

D'altronde, lasciamo a parte gli storici filosofi e i filosofi storici: atteniamoci agli storici puri. Non credo contestabile che grandissimi storici abbiano composto le loro opere obbedendo a tesi parziali, persino ingiuste: cito, per tutti, il Mommsen. Vorremmo tuttavia, negare a questo storici il senso storicista ?

Concludo affermando che il significato essenziale di Leibniz non consiste nel fattore religioso, o logico, idealista o storico, ma nella sua qualità di filosofo *spiritualista*.

Lo spiritualismo è il sistema che ha per base il senso della sintesi: ammette il principio della trascendenza, cioè distingue Dio dalla creazione; ma nega la meccanicità della natura; asserisce l'immortalità individuale delle anime, il libero arbitrio, il principio delle sanzioni postume; conferisce alla religione il primato assoluto nella gerarchia delle scienze, conferisce alle scienze esatte, naturali, sperimentali, una funzione non soltanto pratica, ma anche speculativa, filosofica; è quindi positivista, ma, appunto perchè realmente e compiutamente tale, non esclude, ma presuppone, la realtà metafisica.

Tale lo spiritualismo, le cui origini risalgono a Pitagora e che attraverso l'evoluzione dei secoli ritroviamo, con maggiori o minori varianti, in Agostino o in Tommaso d'Aquino, in Campanella o in Bacone, in Vico o in Gioberti.

In questa grande catena si inserisce, con la sua *Monadologia*, il tedesco Leibniz, e questo suo orienta-

mento verso una tradizione che deriva da Pitagora e si svolge attraverso il pensiero italico e cattolico, spiega i suoi atteggiamenti verso il cattolicesimo, le sue preoccupazioni teologiche, i punti di riferimento e di coincidenza che tutti gli storici della filosofia non hanno potuto negare con le opere dei nostri italiani, primo tra essi Giambattista Vico; spiega infine il suo genio per la sintesi, la sua indole profondamente storicista, perchè il senso della storia è una condizione rigorosissima per una tradizione filosofica che presuppone il richiamo effettivo di *tutte* le espressioni metafisiche e fisiche della realtà.

Le sue stesse tendenze alle riforme militanti nel campo religioso e sociale, scientifico e politico coincidono con una caratteristica dei pensatori italiani. Leibniz è il meno tedesco, dei pensatori tedeschi, ma, appunto per questo, è il pensatore davvero più universale che la Germania abbia dato al mondo, precisamente perchè egli esprime una tendenza filosofica che non risponde al genio tradizionale tedesco, per sua natura essenzialmente e unilateralmente idealista, panteista, immanentista, razionalista: grande come tale, ma tale.

Ho citato il nostro Vico. Quando egli pubblicò la sua *De antiquissima italorum sapientia*, Leibniz era ancora vivente; quando apparve la *Scienza Nuova*, Leibniz era morto da soli nove anni.

Tra i due pensatori esistono analogie che meriterebbero un'attenzione più profonda, più minuta, e soprattutto più idonea di quella che sino ad oggi non sia stata loro conferita. Quasi identica è la loro posizione intellettuale di fronte al pensiero del loro tempo:

confutano gli stessi avversari, sono entrambi mal compresi dai contemporanei (la fortuna, dirò così, mondana del Leibniz nel caso specifico non ha peso); entrambi debbono attendere, per oltre un secolo, l'inizio della rivelazione del loro più genuino pensiero.

Lo studio di approfondimento e di raffronto delle loro opere non costituirà soltanto un episodio della fortuna dei due pensatori; ma sarà un contributo essenziale, oserei dire indispensabile, per ricondurre la filosofia italiana ed europea a un nuovo rifiorimento.

Leibniz e Vico non sono soltanto maestri di erudizione filosofica e storica, ma anche sovrani educatori delle menti: ci insegnano ad aborreire la sofistica, lo sterile giuoco dei concetti, delle astrazioni, richiamandoci ai fatti della natura e della storia; ci innalzano a Dio; ci riportano al mistero, e all'umiltà spirituale che il mistero suscita nell'intelletto fecondandolo e nobilitandolo; ci esortano al rispetto della storia, cioè del travaglio delle generazioni che ci hanno preceduto, e ci hanno lasciato il retaggio di un pensiero che deve essere continuamente studiato per poter essere continuamente conservato, simile a un capitale che sempre può dare nuovi frutti.

Ci insegnano, infine, quella mirabile simpatia comprensiva di tutti i problemi, di tutte le tendenze, di tutte le realtà antiche e moderne. Da simili uomini nessuno trae delusioni; tutti ci sentiamo compresi nel nostro spirito, nelle nostre credenze, nelle nostre aspirazioni. Il religioso trova il rispetto e l'amore per la sua fede; lo scienziato per la sua scienza, lo storico per la sua storia, il poeta per la sua poesia. Non sentite le linitazioni della critica, dello scetticismo, del pessi-

mismo, le miserie delle gelosie accademiche e scolastiche, le angustie delle mode e delle tendenze di un secolo; per essi divenite contemporanei di tutti i secoli, liberi, imparziali.

E un altro pensatore italiano vuole essere accostato ai due sommi per le identiche caratteristiche: Tommaso Campanella.

Leibniz ci ha lasciato scritto:

I buoni sono quelli che riconoscono la creazione è il governo perfetto di Dio; quelli cioè che sono contenti in questo grande stato che, dopo aver fatto il loro dovere, si affidano alla provvidenza, e che amano e imitano a dovere l'autore di ogni bene, rallegrandosi nel considerarne la perfezione; il che è conforme alla natura del vero amore puro, il quale fa rallegrare della felicità di quel che si ama. Perciò le persone sagge e virtuose s'adoprano a fare tutto quello che sembra conforme alla volontà divina presuntiva o antecedente, e pertanto si contentano di quel che Dio fa accadere effettivamente, per la sua volontà segreta, conseguente e decisiva, riconoscendo che, se noi potessimo intendere abbastanza l'ordine dell'universo, troveremmo che esso sorpassa tutti i desideri dei più saggi, e che è impossibile renderlo migliore di quello che è, non solo riguardo al tutto generale, ma anche a noi in particolare, se siamo uniti a dovere all'autore del tutto, non solo come all'architetto ed alla causa efficiente del nostro essere, ma anche come al nostro Signore ed alla causa finale, che deve costituire il fine della nostra volontà, e può, essa sola, fare la nostra felicità.

Un secolo prima di Leibniz, Tommaso Campanella aveva scritto:

Il mondo è statua, immagine, tempio vivo di Dio, dove ha dipinto li suoi gesti e scritto li suoi concetti: l'ornò di vive

statue, semplici in cielo e miste e fiacche in terra; ma da tutte a Lui si cammina. Beato chi legge in questo libro e impara da lui quello che le cose sono, e non dal suo proprio capriccio, e impara l'arte e il governo divino, e per conseguenza si fa a Dio simile e unanime, e con lui vede ch'ogni cosa è buona e che il male è rispettivo e maschera delle parti che rappresentano gioconda comedia al Creatore, e seco gode, ammira, legge, canta l'infinito, immortale Dio, prima possanza, prima sapienza e primo amore, onde ogni potere, sapere e amore deriva, et è e si conserva e muta, secondo li fini intesi dalla comune anima, che dal Creatore impara e l'arte del Creatore, nelle cose innestata, sente, e per quella ogni cosa al gran fine guida e muove, finchè ogni cosa sarà fatta ogni cosa e mostrerà ad ogni altra cosa le bellezze dell'eterna idea. Or chi l'ammira, le conosce, chi le conosce l'opera, chi opera fia amico di Dio e partecipe della gran sapienza universale sempre beata e gloriosa.

(1931).

ANTONIO GENOVESI

È noto che i più recenti studiosi della storia del Risorgimento tendono a far risalir sempre più in alto, nell'ordine degli anni, la data di inizio della nostra riscossa spirituale e intellettuale, dalla quale poi doveva maturare quella propriamente civile e politica. Così che non è più possibile tracciare una storia delle origini del Risorgimento senza rifarsi, più profondamente, almeno alla storia del secolo XVIII. Altra revisione critica: non sempre, in passato, furono equamente valutati i contributi offerti al Risorgimento dal Mezzogiorno. Il fatto che la pentarchia del nostro Risorgimento, Vittorio Emanuele, Mazzini, Gioberti, Cavour, Garibaldi proviene dalla Liguria e dal Piemonte non poteva non indurre gli storici a sopravvalutare l'azione del nord, a scapito degli elementi meridionali, la cui opera, se fu meno appariscente, meritava, tuttavia, di essere maggiormente apprezzata, anche perchè essa si svolse in un ambiente, per cause psicologiche e storiche, meno facile.

*
* *

A questo processo di rivendicazione si è posto mano e mi è grato contribuirvi accostando due uomini che presentano qualche singolare coincidenza di spiriti: Giuseppe Parini e Antonio Genovesi. Del primo, tutti

sanno chi fu, anche se pochi, nella lettura delle sue opere, sono andati oltre quel tanto che si impara nelle scuole. Quanto al Genovesi, invece, non è superfluo ricordare che, — nato a Castiglione (Salerno) nel 1712, cioè diciassette anni prima del Parini e morto nel 1769, trent'anni prima dell'Autore del *Giorno* — insegnò economia politica nella Università di Napoli.

Le sue opere, come del resto quelle di altri pensatori italiani, non si leggono quasi più, per quella profonda corruzione del senso intellettuale dell'italianità che da tanti anni si deplora. Eppure, sopra la inevitabile caducità di talune parti della sua dottrina, viva e mirabile è nell'opera del Genovesi la grandezza dell'animo, l'austerità dell'insegnamento, l'acutezza di osservazione e di analisi delle passioni e delle vicende umane.



Qualunque manuale di storia letteraria e civile d'Italia, segnala, come uno dei sintomi della patria risurrezione, l'apparire della satira civile del Parini. Nel poeta del *Giorno* abbiamo l'uomo che sferza la frivola e corrotta società del suo tempo. Enumerando le fasi della giornata del « giovin signore » il poeta lombardo traccia un quadro della società del Settecento: il gran mondo vi è rappresentato negli esemplari tipici delle sue classi condannate dall'ironia che il poeta adopera con tragica potenza.

Orbene, vi è una pagina del Genovesi che, per più aspetti, merita di essere accostata al *Giorno*.

Nell'opera *Della Diceosina o sia della Filosofia del giusto e dell'onesto*, pubblicata nel 1766, tre anni dopo il *Giorno* (ma giova ricordare che Parini contava allora trentasette anni e Genovesi sessantaquattro) il filosofo salernitano, si rivolgeva ai giovani incitandoli a una concezione più severa della vita.

Se il mio severo consiglio, non sembra conforme alla vostra età, in cui tutto è giocondità ed ebbrezza, ascoltatelo, almeno, per poter conservare questa vostra lietezza, poichè non illudetevi di poterla perpetuare con una vita nighittosa, viziosa e fradicia, quale è quella che vi circonda.

E qui il Genovesi traccia un quadro del mondo sociale circostante che risponde, nello spirito, al poemetto lombardo, anche per quel misto di satirico e di tragico, proprio del Parini.

Comincia col descrivere il triste mondo degli ospedali, delle carceri, dei manicomi: i giovani potranno divertirsi a vedere:

Quelle smorfie di pazzi cui ha renduti tali la ghiottone-
ria, il postribolo, il giuoco, la ridicola bravura, la smocca cici-
sbeatura, la stolta ambizione, la ridicola avarizia, e tutti
quei vizi che coronano i secoli lussureggianti e stravaganti,
che voi udite a codesti capi senza cervella chiamar *secoli
illuminati e savj*.

E prosegue:

Girando poi le città, pe' luoghi di villeggiatura, per le
campagne, v'incontrerete in un'infinità di bei palazzi, o rovi-
nanti o solitari, o con de' gran cartelloni, *Si vende per debiti*:
vi vedrete gentilmente qua e là salutati da certi volti aggrin-

ziti e semismorti, con indosso delle spelate schiavine a grandi e ricamati orli: *Mon ami, sono un gentiluomo, e fui ricco; soccorrete: sono tre dì da che non vidi pane.*

Ed ecco gravi personaggi che si salvan dai creditori, e uomini frustati per truffatori e ladri, e sensali che fan la grida per la vendita dei lacchè, militari che, nei presidii, ricevono bocconi le bastonate. E poi testualmente:

Su per le scale dei grandi, e nelle ampie sale vedrete ogni giorno di certi appassiti gentiluomini, che tuttavia fieri in volto aspettano il padron di casa per raccomandarglisi all'orecchia; e non pochi, che in altro tempo non avrebbero fatto di berretta a Carlo Magno, starsene all'impiedi, a' fianchi d'un piccolo e vecchio magistrato cacciando le mosche ed aspettando di ricevere l'onorato comando: *Recami quell'orinale*; e su pe' tribunali molti, che furon signori e ricchi e saputi, trascorrere anelanti, e con apertissima bocca guardare se possono imboccarsi di qualche mica per le mani de' troppo affaccendati: qua poi e là uomini già di riputazione, altri intisichire sui mercati da sensali, altri su le porte de' postriboli da lenoni, altri intorno ai giuochi, come cani alle mense per chiappare qualche piccola moneta. . .

L'ironia del prosatore meridionale gareggia con quella del poeta lombardo. Ma se il poeta non esce, nel *Giorno*, dalla velata ironia, ed esprime la diretta rampogna soltanto nelle *Odi*, il filosofo esce immediatamente nell'invettiva chiudendo la descrizione con una tragica frase: *Ei non si burla la Natura!*

Qui è l'uomo nuovo, l'uomo che vive fra due età; l'una che tramonta, l'altra che si affaccia con la rinnovata dottrina di una giovine generazione che il vecchio filosofo prepara dalla cattedra.

Ei non si burla la Natura! è il medesimo virile e austero accento del poeta lombardo:

Buon cittadino, al segno
Dove natura e i primi
Casi ordinar, lo ingegno
Guida cosí, che lui la patria estima.

Sarebbe agevole approfondire le analogie per dimostrare la sostanziale identità intellettuale e morale dei due uomini. Ma questo breve accenno basti a confermare la tesi che la maturazione di un nuovo spirito civile fu simultanea tra nord e sud.

Dobbiamo anche aggiungere che non senza ragione abbiamo comparato i concetti di un filosofo con le idee di un poeta, chè il rinnovamento fu, nel Mezzogiorno, precipua opera dei filosofi e degli storici, mentre nel Settentrione trovò, forse, la sua più efficace e immediata parola nei poeti. Nè sarebbe superfluo indagare, anzi, quanto grande sia stato l'influsso dei pensatori meridionali non soltanto sui pensatori, ma sui poeti del nord. Se Romagnosi commentava la *Logica* del Genovesi, Foscolo conferiva forma poetica a taluno dei più profondi concetti della *Scienza Nuova*, e del Vico non fu mediocre estimatore lo stesso Monti.

Certo è che nella formulazione delle dottrine rinnovatrici della coscienza nazionale, le regioni meridionali non furono seconde ad alcun'altra regione d'Italia. Basti anche qui ricordare precisamente il Genovesi il cui *Discorso sopra la fine delle scienze e delle lettere* ha singolarissime somiglianze con le famose *Lezioni* che il Foscolo pronunciò, mezzo secolo più tardi, dalla cattedra pavese.

In quel *Discorso* si leggono queste parole:

Ci desteremo noi giammai per raccogliere il vero e sodo frutto dei nostri studi, o saremo sempre gli ultimi d'Europa ?
... Senofonte, il solo discepolo di Platone, la cui filosofia fu tutta cose, nel libro *Delle pubbliche rendite degli Ateniesi*, rapportò tutte le cause della ricchezza e grandezza di una Nazione a cinque: *Governo, Natura del suolo, Sito, Numero degli abitanti e loro industria*. Egli crede che per tutte queste fosse beatissima sopra le altre Nazioni la Grecia. Ma Senofonte o non avea conosciuto o non avea riflettuto al nostro paese e non potea prevedere i nostri bei tempi.

(1926).

LAZZARO SPALLANZANI

Per comprendere, nel suo pieno significato, l'opera di Lazzaro Spallanzani, bisogna aver presente il quadro culturale dell'epoca.

Con la morte di Tommaso Campanella, si era chiusa, già da un secolo, la grande epoca della filosofia. La Controriforma, ribadendo i limiti del dogma, aveva oramai distolto il pensiero italiano dalla libera speculazione. Il Vico aveva pubblicato la *Scienza Nuova* quattro anni prima della nascita dello Spallanzani; ma questa sua opera, l'unico atto di creazione della filosofia italiana nel corso di due secoli, non era destinata ad esercitare una influenza adeguata se non all'epoca delle restaurate libertà nel Risorgimento. Le filosofie fiorivano altrove con Descartes, con Bacone, con Leibniz; e cinque anni prima dello Spallanzani nasceva, in Germania, Emanuele Kant, che avrebbe esordito anche come scienziato, ma era destinato ad aprire l'era moderna della filosofia.

Due campi restarono aperti all'Italia; i due campi nei quali era possibile sfuggire ai rigori della politica e del dogma: le scienze naturali, erudite ed esatte e la musica. Verso di esse si gettò avidamente il nostro ingegno; in esse riuscimmo, spesso, a conservare la luce del primato.

Il secolo di Spallanzani è quello dei viaggi scientifici, delle esperienze di laboratorio, delle ricerche erudite, delle prime rivelazioni archeologiche. Sono suoi contemporanei il naturalista Targioni Tozzetti, Alessandro

Volta, il viaggiatore Belzoni, il geologo e paleontologo Brocchi, lo scienziato Fortis, i grandi storici Muratori e Tiraboschi, e l'Andres, il Corniani, il Signorelli, il Bianchini. Nelle scienze mediche basti ricordare il Morgagni.

Grande secolo fu, dunque, il decimottavo, se lo consideriamo nel suo aspetto scientifico, poichè esso fu come il fecondo inventario del nostro passato, la sistematica riorganizzazione del nostro patrimonio culturale, che costituì la soda base preparata alle coscienze creatrici del Risorgimento.

In questo ambiente emerse lo Spallanzani, per il quale giova ripetere una parola già detta, e cioè che egli fu:

Un ingegno di tanta potenza, che rese attoniti i fisiologi e i naturalisti del mondo, quando Linneo e Buffon erano nella canizie splendenti di gloria come due soli, e quando Haller e Bonnet, suoi contemporanei, parevano nati a scoraggiare qualsiasi altro che avesse tentato di raccogliere nuove palme nelle investigazioni della Natura.

Dei suoi contributi alla scienza mi limito a ricordare le fondamentali osservazioni sulla circolazione del sangue, sulla biologia e fisiologia animale. Uno dei problemi sui quali gettò maggior luce fu quello della generazione vegetale e animale. Egli scriveva:

Il soggetto delle riproduzioni animali resta ravviluppato tra folte nebbie per andar privo di quell'ammasso di esperimenti e di osservazioni che forse dar ci potrebbero in mano la chiave onde aprire il seno a sí recondito arcano.



La scienza è continuo superamento; ma le opere dei grandi scienziati restano vitali nei secoli, e la loro lettura è eternamente fruttuosa, in quanto sono espressione e modello di vasta mentalità, di rigorosa e, nello stesso tempo, liberale applicazione del metodo scientifico, che fu e sarà sempre unico, quale lo Spallanzani riassumeva in questo precetto:

Esporre i fatti qual si conviene a un fedele storico della Natura; passare dai più semplici ai più composti, ravvicinarli, analizzarli, paragonarli tra loro.

Nè lo Spallanzani fu scienziato di solo laboratorio; bensì viaggiatore, naturalista, geologo, studioso del mare e, come Alessandro Volta, col quale ebbe tanti punti di contatto, sedotto dalla scienza, allora nascente, dei gas.

Viaggiò a lungo nell'Italia e all'estero, in Svizzera, in Germania, in Turchia, e si rivelò descrittore mirabile di poliedrica cultura. Quando, nei primi anni del Risorgimento, fu ideata a Milano la grande Raccolta dei Classici Italiani, fu in essa inclusa, come capolavoro, la sua opera: *Viaggi alle Due Sicilie e in alcune parti dell'Appennino*, nella quale il geologo, il vulcanologo, il naturalista (deliziosi sono i suoi studi sulle rondini) non esclude l'erudito, lo storico, il letterato.

Non a caso ho detto: letterato, chè lo Spallanzani fu anche buon umanista, tanto che la bibliografia delle sue opere a stampa si apre con alcune *Riflessioni sulla trasformazione dell'Iliade del Salvini*, pubblicate nel 1760.

La cultura letteraria di questo scienziato, tanto più merita di essere segnalata, quanto più ai nostri tempi sembra prevalere il concetto che la scienza possa rinunciare agli studi classici, laddove questi ampliano la mentalità del ricercatore, sollevandolo dalle angustie dell'analisi alle visioni della sintesi e contribuiscono, con la capacità di bene esprimersi, alla chiarezza dei concetti e dell'esposizione che per tanta parte concorre all'efficace propagazione di una disciplina.

Ma lo Spallanzani fu qualche altra cosa ancora; fu sacerdote. È stato lamentato, che i suoi biografi « sembrano quasi ignorare » tale qualità. Non la ignoreremo noi, memori che, in uno dei suoi primi e più famosi opuscoli scientifici, il cognome dello Spallanzani è seguito, fra l'altro, dalla qualifica di « Sacerdote della Congregazione della B. Vergine ».

A lui, dunque, come al suo insigne collega d'Università, Alessandro Volta, la fede non parve incompatibile con la scienza. Quest'uomo, che cercò di ampliare il riconoscimento dei poteri della natura, eliminando le ombre metafisiche da alcuni fatti fondamentali della natura, non credette necessario di eliminare il Mistero.

Lontani erano ancora i frutti ultimi dell'Enciclopedia e del Criticismo; altra, cioè, la scienza del secolo XVIII, altra quella della seconda metà del secolo successivo.

Certo è, però, che dal punto di vista della ricerca scientifica, lo Spallanzani non dovette concepire la fede senza qualche liberalità, se a lui si deve la traduzione italiana della *Contemplazione della Natura* di Carlo Bonnet, autore che non fu, poi, un modello assoluto di ortodossia.

Più cauto lo Spallanzani che era sacerdote e viveva in Italia; ma questa sua simpatia intellettuale per il Bonnet, non è, comunque, priva di significato, in quanto l'autore della *Palingenesi*, insigne scienziato, ebbe una concezione spirituale dell'universo, della natura e dell'uomo, e delineò una filosofia della scienza che, attraverso le inevitabili incertezze e illazioni dell'anticipatore, corrisponde ai più originali orientamenti filosofici della scienza contemporanea.

Ma bisogna anche ricordare, che il Bonnet ebbe i suoi precursori in Italia, con Tommaso Campanella, filosofo, con Galileo Galilei scienziato.

E sia, perciò, lo Spallanzani considerato come uno dei più insigni rappresentanti e continuatori della genuina tradizione italica in cui la scienza non esclude la filosofia e la filosofia non esclude la scienza; e della quale potremmo dire, applicando con lieve variante il verso del poeta, che « poggia nel vero e s'irradia nell'ideale ».

(1929).

HEGEL

A proposito di una recente versione italiana delle *Lezioni sulla storia della Filosofia* di Hegel è stato scritto che tale opera gioverà a ravvivare la conoscenza diretta dell'opera hegeliana che la mancanza di traduzioni, o almeno di buone traduzioni, aveva, sino a pochi anni or sono, resa tanto difficile alla media cultura italiana.

Ma, elogiata, con piena sincerità, l'intrapresa, è opportuno, anzi necessario, manifestare con altrettanta sincerità un pieno dissenso circa la portata del pensiero hegeliano nel nostro paese, dissenso suggerito dalle parole con le quali i due traduttori presentano al pubblico italiano il loro lavoro. Essi scrivono:

Ci auguriamo che la nostra non lieve fatica giovi a ravvivare la coscienza filosofica del nostro paese, ad educare i giovani « al coraggio della verità, alla fede nella potenza dello spirito », a rendere sempre più saldo e inviolabile, contro ogni velleità di risuscitare i trapassati del regno del pensiero, quell'intuizione laica e razionale della vita, che è la più preziosa eredità che i nostri padri ci hanno legato e di cui Hegel è stato il maggiore, più geniale e più profondo banditore e profeta. L'intera sua opera è un grande e salutare ammonimento che le porte dell'inferno non possono prevalere per chi ha fiducia soprattutto nella scienza e in se stesso.

Queste parole debbono essere rilevate e commentate, perchè, o esse si possono interpretare in un modo diverso da quello inteso da chi le ha scritte, e allora

bisogna dissipare l'equivoco; o non offrono motivo a malintesi, e allora bisogna, appellandoci, appunto, « al coraggio della verità, alla fede nella potenza dello spirito » manifestare chiarissimo e, oserei dire, intransigente, il pieno divergere delle nostre opinioni e delle nostre direttive.

Che cosa dobbiamo intendere per coloro che hanno « la velleità di risuscitare i trapassati del regno del pensiero? ».

Se dobbiamo intendere certe forme persistenti di un clericalismo intellettuale che non riesce ancora a digerire Galileo Galilei e sarebbe pronto, se le circostanze lo permettessero, ad annullare le prerogative della libera ricerca, non occorre dire che gli Autori meriterebbero ogni consenso.

Ma c'è qualche dubbio che la frase debba essere interpretata in tal senso, quando chi l'ha formulata asserisce che del nuovo pensiero da contrapporre ai « trapassati » Hegel è stato « il maggiore, più geniale e più profondo profeta ».

A questa identificazione in Hegel del maestro che l'Italia d'oggi dovrebbe seguire, noi opponiamo il nostro più rigoroso dissenso, tanto più, in quanto suscita tutta la nostra diffidenza il vederci presentato Hegel quale assertore dell'intuizione laica e razionale della vita, la quale sarebbe « la più preziosa eredità che i nostri padri ci hanno legato ».

Quali padri? Bruno, Campanella, Vico, Gioberti, i quali furono tutti, in forme diverse, ma con uno spirito unico, difensori di una fede nella trascendenza, che non è, precisamente, quella hegeliana?

È strano che stampando le parole *laicismo* e *razionalismo*, senza chiosa adeguata, non si sia pensato che

nella mente di tanti lettori sorgerà il ricordo di quei due termini come cavalli di battaglia di quel positivismo e materialismo contro il quale, da circa trent'anni, abbiamo combattuto ottime battaglie. Credevamo di poter collocare, anch'esso, fra i « trapassati del regno del pensiero », se in realtà, nella filosofia, nell'alta filosofia, fosse mai lecito parlare di trapassati.

Neghiamo che, se per « nostri padri » dobbiamo intendere soprattutto i nostri padri italiani, codesti padri ci abbiano lasciato come eredità il laicismo e il razionalismo. Essi ci hanno lasciato un'eredità ben diversa: quella di un pensiero che sempre tentò di conciliare (anche con sfortuna, anche attirandosi le condanne delle due parti) la concezione religiosa e la concezione civile, le ragioni del dogma e le ragioni della scienza, la realtà della trascendenza con la realtà dell'immanenza.

E veramente, codesta frase dei « trapassati del pensiero » buttata giù, così, *currenti calamo*, non già in un articolo politico di giornale, ma in un libro di altissima cultura, e più ancora di storia della filosofia, merita tutta la nostra perplessità.

È opportuno far credere ai giovani che un'idea, o un sistema filosofico possono apparire vecchi e trapassati alla stessa stregua con la quale il costruttore di una locomotiva elettrica 1932 parlerebbe della caffettiera Liverpool-Manchester 1830 ?

Nel mondo della filosofia non esistono altri trapassati se non i pensatori di terz'ordine, così come, nella poesia, Shakespeare non è più giovane di Dante e Omero non è più morto di Goethe, ma vecchi, morti sono i tanti e tanti poeti che, come funghi, vegetarono all'ombra immensa dei giganti.

È lecito chiedere chi sono questi trapassati del pensiero? S. Agostino, S. Tomaso? Certissimamente no. Forse i grossi o piccoli ecclesiastici che ne sminuzzano aridamente nelle sommoie e nei trattati, il grande pensiero? Questi certamente sì, ma a patto di considerare egualmente trapassati i tanti professori laici che, da un secolo in qua, ci stanno impolpettando Hegel con la stessa scolastica pedanteria degli antichi chierici.

Del resto, Hegel con la sua innegabile vastità mentale, proprio in questa sua Storia della filosofia, ci ha lasciato scritto:

Accade certamente che una nuova filosofia al suo apparire sostenga che le altre non hanno alcun valore; anzi ogni filosofia pretende, non solo di confutare tutte le precedenti, ma anche di colmare le loro lacune e d'aver trovato finalmente la giusta soluzione. Senonchè l'esperienza del passato dimostra che a siffatte filosofie possono applicarsi altre parole del Vangelo, vale a dire quelle dell'apostolo Pietro ad Anania: — Ecco all'uscio i piedi di coloro che ti porteranno via. — Vedi, la filosofia che confuterà ed eliminerà la tua, non tarderà a sopravvenire, come non ha mancato di sopraggiungere alle altre.

Tornando poi al razionalismo e al laicismo, anche ammesso che il laicismo e il razionalismo hegeliani fossero contenuti entro i debiti limiti, resterebbe sempre il fatto che noi italiani non abbiamo bisogno di riferirci alla mentalità e alle direttive di Hegel per tutte le fondamentali esigenze delle discipline speculative, sociali e politiche dell'Italia odierna. C'è chi ha salutato Hegel come il creatore del concetto dello stato moderno, se non addirittura fascista. Noi affermiamo che è inverosi-

mile, per non dire umiliante, che nella patria di Romagnosi ci sia chi sente il bisogno di riferirsi a Hegel per formulare una dottrina di stato idonea alle nostre necessità.

Hegel è un genio; è indipendente da ogni setta, è universale, ma la sua universalità non è la nostra, e il suo stesso stile filosofico, così facilmente identificabile in alcuni recenti idealisti, ripugna alla nostra mentalità.

Ci inchiniamo al genio di Hegel, ne consideriamo doveroso lo studio, ma ci rifiutiamo di considerarlo come maestro e, peggio ancora, come profeta, e non vediamo con piacere correre per le mani della nuova generazione italiana libri in cui Hegel ci viene presentato con termini che quasi sfiorano il fanatismo.

Del resto, vogliamo dar prova di obbiettività. Quasi a spiegare e in certo modo a giustificare l'entusiasmo di certi idealisti sentiamo il dovere di citare questo passo di padre Gemelli, rettore dell'Università cattolica del S. Cuore di Milano, contenuto nella prefazione dell'importante volume: *Hegel nel centenario della sua morte*, edito a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università stessa. Scrive il Gemelli:

Si deve riconoscere che questo senso della storia, questo anelito alla realtà concreta, così profondo e diffuso nell'età moderna, è dovuto soprattutto a Hegel; e noi, accettando questo metodo e questo punto di vista, riconosciamo a lui il merito d'essere stato veramente il grande propulsore degli studi storici, il padre anzi di varie fondamentali sezioni della storia, dalla storia della filosofia, della quale si può dire che con lui veramente comincia, alla storia delle religioni, che Vito Fornari si è sforzato di cristianeggiare, sulla trama dei Padri, nella sua celebre *Vita di Cristo*.

Se persino i cattolici giungono a salutare in Hegel il padre della storia delle religioni (chi ce lo avesse mai detto pochi anni or sono !) nessuna meraviglia che i non cattolici venerino in lui, non il padre, ma addirittura il santo padre della civiltà moderna e rovescino (non senza atroce ironia) contro il cattolicesimo la stessa identica frase che il cattolicesimo adoperava un giorno contro gli eretici: « le porte dell'inferno non prevarranno ».

Nessuno mi vorrà accusare di non essere esplicito: a chi afferma che la filosofia è una scienza che non deve conoscere, al pari della chimica o dell'ingegneria, i confini nazionali, oppongo che la filosofia, specialmente poi una filosofia che pretende di superare e contenere anche la religione, è molto di più che una scienza esatta o applicata, e questo molto di più rientra nella sfera delle originalità nazionali. Adottare una invenzione scientifica non è pericoloso, anzi è una difesa della Nazione; ma adottare passivamente, senza quell'opera di adattamento che è una vera e propria collaborazione e fecondazione spirituale, una dottrina politica, una concezione religiosa e filosofica non adatta alla mentalità, alle tradizioni, alle condizioni naturali di un popolo, significa menomare il popolo stesso, preparargli una condizione atta a favorire il senso di servitù e di inferiorità verso un altro popolo.

Noi dobbiamo ammirare e studiare il genio straniero senza dimenticare per questo il pensiero e l'insegnamento dei nostri maestri indigeni.

Ciò non sarà senza utilità, perchè quando nel passo da cui ho preso le mosse, si legge che la traduzione di

un libro di Hegel può educare i giovani del nostro paese, cioè i giovani italiani « al coraggio della verità », francamente non mi meraviglierei se qualcuno chiedesse che cosa abbia mai fatto l'Italia in questi ultimi tempi per dovere ricorrere, in fatto di libertà, a Hegel; essa che, quale esempio del « coraggio della verità », ha offerto al mondo un pensatore che di « coraggio della verità », ha dato qualche prova più evidente, più sicura, più gloriosa di Hegel: Giordano Bruno.

(1932).

LEOPARDI

I.

Non so se nell'immensa bibliografia leopardiana esista uno svolgimento analitico ed esauriente sulla tesi del potenziale ottimismo di Leopardi, tesi che, in genere, viene erroneamente attribuita al De Sanctis, mentre il primo formulatore di essa fu Gioberti.

Leopardi protestò contro coloro che attribuivano la sconsolata filosofia dei *Canti* e delle *Operette* alle sue condizioni fisiche, ma la protesta ha un valore molto relativo, chè il suo pessimismo non è soltanto quello di un Foscolo o di un Byron, dovuto cioè all'atmosfera sensista o romantica dell'epoca, ma è molto più profondo, in quanto nasce, sia pure inconsapevolmente, da una ribellione del suo spirito di artista (avido di godere la vita *per trarre dal suo godimento immagini ed armonie*) contro il corpo che gli attenuava o gli spegneva le sensazioni.

E non si confuta la tesi dell'origine *personale* del pessimismo di Leopardi, dimostrando il valore cosmico e universale cui è giunta la sua poesia. Qui non si tratta se non della eccezionale potenza dell'artista, grazie alla quale egli ha potuto sollevare il suo episodio a significazione universale. Ma il pessimismo leopardiano è precisamente l'opposto di quello dell'*Ecclesiaste*, che nasce dall'aver troppo sperimentato la vita, laddove nel poeta della *Ginestra* nasce dall'aver dovuto sperimentarla troppo poco. Estremi che si toccano, ma estremi.

In realtà, sotto la superficie irritata del pessimismo leopardiano si stende una serenità che giustifica la constatazione di Gioberti e di De Sanctis: questo poeta che nega la vita, ci fa amare la vita, questo poeta che nega il conforto, ci conforta. Le immagini e le melodie dei suoi versi sorgono, come piante fiorite, dall'arido deserto della sua filosofia: è necessario adunque, che sotto le sabbie pulluli e si stenda invisibile un'acqua fecondatrice.

Ecco, dunque, la domanda che ogni adoratore di Leopardi non può non rivolgersi, meditando le sue opere e più specialmente le sue poesie: che cosa sarebbe stato Leopardi se egli non fosse stato pessimista?

Orbene, le sue stesse poesie consentono di delineare, quasi come in un sogno suggestivo, il Leopardi che non fu. Ma anche la biografia offre significativi elementi. Vi sono quattro «ricordi orali» del fratello Carlo, tramandati dal Viani, che possono dirsi fondamentali:

La fanciullezza di Giacomo passò fra giuochi e capriole e studi; studi, per la sua straordinaria apprensiva, incredibili in quella età. Mostrò, fin da piccolo, indole alle azioni grandi, amore di gloria e di libertà ardentissimo.

Nei giuochi e nelle finte battaglie romane, che noi fratelli facevamo nel giardino, egli si metteva sempre primo. Ricordo ancora i pugni sonori che mi dava! Provò funestamente precoce la sensibilità della natura. Anticipò quattro o cinque anni l'età dello sviluppo! Indi, com'egli mi confessò poi, tutti i mali fisici della sua vita. Vero fenomeno! La stessa natura, concedendo troppo o precorrendo il tempo, uccide o fa miseri!

Qui, tutta la tragedia del pessimismo leopardiano.

Al Giordani lo stesso Giacomo scriveva, a diciannove anni:

Io ho grandissimo, forse smoderato e insolente, desiderio di gloria... La mediocrità mi fa una paura mortale... Io voglio alzarmi e farmi grande ed eterno.

Grande ed eterno egli è divenuto, ma di una grandezza diversa da quella che egli ardentemente cercò per tutta la vita.

Nella sua anima palpitava lo spirito dell'avventura, dell'eroismo, del pieno ed ebbro possesso della vita, che dapprima gli fu negato dalla sua prigionia di Recanati, e in seguito dalla crocifissione del suo corpo esausto. Ma questa « volontà di vita » non gli venne mai meno; essa intraprese la lotta non solo contro gli eventi, ma contro il corpo, contro l'intelletto medesimo del poeta e affiorò nell'indefinibile armonia dei suoi versi, nei quadri agresti, nelle descrizioni della natura, nelle immagini delle donne, nelle luci del cielo notturno, nei sogni e nelle estasi dell'amore precluso.

Sapere, o lettore, quel che non fu Leopardi ti è ben facile: è precisamente ciò che costituisce l'indefinibile elemento che te lo fa amare. Nell'atto stesso in cui tu lo leggi, dimentichi la fredda parola del suo sconforto e t'indugi sulle immagini che conobbero il suo stesso ineffabile indugio; senti, in una parola, che l'uomo e il filosofo possono essere nel vero (il vero particolare della sua vita) ma che essi furono smentiti dall'artista, perchè non è pessimista, non nega la vita colui il quale crede che tanto essa valga, da travagliarsi ore e giorni e anni per eternare in un verso gli occhi ridenti e fuggitivi dell'amata, i viali odorati e i cipressi

della casa paterna, e i sovrumani silenzi oltre la siepe dell'infinito.

Così, sulle orme della sua stessa produzione, è lecito vagheggiare l'opera di un Leopardi affermatore di vita. Le profonde tracce di petrarchismo che si riscontrano nelle canzoni dell'età matura, ci fanno presumere che egli avrebbe inclinato verso una forma di cristianesimo platonico e agostiniano; ma crediamo anche che la vastità della sua visione poetica mal si sarebbe adattata alla misura del sonetto, e forse a quella stessa della canzone. Crediamo, insomma, che per profondità filosofica, per erudizione storica, per sensibilità artistica, egli sarebbe stato capace di affrontare la massima forma letteraria: il poema, approfondendo l'opera del Parini e del Monti e riprendendo l'opera accennata dal Foscolo coi *Sepolcri* e rimasta incompiuta con le *Grazie*. E non è da escludere che egli avrebbe recato contributi al teatro e al romanzo, superando molti predecessori.

Vi è nell'opera leopardiana un lavoro che, se non occupa, rispetto agli altri canti, un posto primissimo dal punto di vista artistico, è, invece, di capitale importanza dal punto di vista che ci interessa: alludiamo ai *Paralipomeni*. In questo poemetto, più che in qualunque altra lirica, è adombrato il Leopardi che non fu: un Leopardi ariostesco, capace di sorridere, e di osservare e di descrivere serenamente la vita. Fondete la tragedia della *Ginestra* con la commedia dei *Paralipomeni*, togliendo al pessimismo della prima e alla satira di questi ultimi l'acredine del malato, ampliatene le misure, e potrete fugacemente intuire quel che Leopardi volle e non poté essere.

Non potè essere, forse perchè così volevano le fortune della patria. Leopardi è l'ultimo poeta della fase storica che precede la redenzione d'Italia. A questa opera politica tutto fu sacrificato. L'ambiente ostile e antiquato, prima origine della malattia di Leopardi, ci tolse un più alto poeta; la politica ci tolse in Mazzini un grande critico ed esteta, in Gioberti il supremo filosofo promesso dalle *Postume*.

Chiusa la prima fase del Risorgimento, la poesia ricupera col Carducci la sua voce possente; dal Carducci derivano due grandi poeti: Pascoli e d'Annunzio.

Orbene, mentre nel Pascoli abbiamo un Leopardi artisticamente minore, ma con una velatura cristiana che costituisce una prima fase del Leopardi che non fu; in d'Annunzio abbiamo, in una prima fase, l'altro aspetto del Leopardi non avverato: l'affermatore di vita, l'artefice del poema, della tragedia, del romanzo, e soprattutto l'eroe.

Ed ecco una nuova fase di creazione politica: la guerra libica, la grande guerra, il fascismo. Come già nell'altro periodo, la poesia tace, se si toglie la voce di d'Annunzio che appartiene alla generazione precedente. E il silenzio non sarà breve.

Ora, quando la poesia farà ritorno, non vi è dubbio che il compito che essa si proporrà sarà quello di fondere la visione estetica ed eroica di d'Annunzio con l'umanità di Pascoli.

Se noi dobbiamo concepire la poesia italiana, al pari della nostra vita nazionale, come sottoposta a un lento ma fatale processo di ascesa, non si presenta altra via ai futuri poeti se non quella di approfondire e fondere la duplice corrente personificata dai due poeti, per superarla.

Ed è lecito presagire che, oltrepassando Pascoli e d'Annunzio, la poesia italiana si ricongiungerà allo spirito più profondo dell'arte leopardiana, avverando il Leopardi che non fu: il poeta cristiano, affermatore della Vita.

(1926).

II.

Lo scritto precedente su Leopardi, pubblicato nel 1926, dette motivo a un cordiale dibattito sulle colonne del « Piccolo » di Trieste, poichè, avendo Ferdinando Pasini scritto in quel giornale che « oggi il Bertacchi, il Gentile, il Bruers predicano che il Leopardi è un grande *maestro di vita* » io credetti opportuno intervenire con un breve chiarimento per far rilevare che altro è riconoscere elementi di potenziale ottimismo, altro è considerare addirittura Leopardi *maestro di vita*.

« Dal punto di vista della concezione filosofica del mondo e dell'umanità, scrivevo, io non ho mai considerato Leopardi un maestro, perchè io nego al pessimismo e al nullismo la qualifica di filosofia esemplare ».

Il Pasini replicava, in parte dissentendo e in parte assentendo, ma avendo egli accennato a studi tuttora inediti nei quali Michele Risolo approfondisce il tema, il Risolo stesso intervenne nel dibattito per comunicare le conclusioni del suo studio. Egli afferma che in Leopardi noi troviamo le seguenti verità:

1° I valori tradizionali della stirpe sono un patrimonio sacro; 2° La virtù, nel senso romano, è l'esercizio più nobile e necessario; 3° L'infelicità è inerente alla

imperfetta natura degli uomini: i suoi germi si neutralizzano in quelle forme di attività che tendono ad elevare l'uomo; 4° La nostra vita è per sè stessa effimera e contingente, sottoposta a tutte le vicende che il caso esprime attraverso l'operosità cieca e fatale della natura verso le stirpi umane, e queste vicende si superano, da parte nostra, con l'amore supremo delle nostre leggi.

Il tema, impostato dal Risolo, merita un ulteriore interessamento, anche perchè il rinascente culto leopardiano, già accenna a dar luogo a interpretazioni, le quali, col giusto e sacrosanto intento di avvalorare sempre più l'opera del grande poeta, possono costituirne, tuttavia, una deformazione, sino al punto da farci praticamente escludere Leopardi dal novero dei pensatori pessimisti.



Esiste nell'opera leopardiana e ne costituisce, anzi, il motivo fondamentale, un contrasto fra la « sete di vita » dell'uomo e dell'artista e l'incapacità, l'impossibilità di affermarla nella sua pienezza. A questo dualismo si deve l'antitesi tra il poeta e il pensatore. Come poeta, Leopardi è un affermatore di vita perchè, come ebbi ad esprimermi nello scritto che indirettamente ha dato luogo al dibattito, non è pessimista, non nega, in pratica, la vita colui il quale crede che tanto essa valga da travagliarsi ore e giorni e anni intorno a una opera d'arte.

Ma, come pensatore, nessuno può legittimamente sollevare Leopardi a *maestro di vita*. In altre parole, altro è riconoscere nell'opera leopardiana un potenziale ottimismo e una capacità confortatrice (sentirsi dire,

con la miracolosa perfezione leopardiana, che il dolore è comune, è non un mezzo gaudio, ma un gaudio intero) altro è riconoscere in essa una filosofia esemplare della vita.

O noi ci fermiamo a rilevare l'antitesi, la smentita che l'uomo artista infligge al pensatore, o dobbiamo forzare artificialmente la metafisica leopardiana a dire quello che essa non dice.

Nè mi sembra giustificabile quanto oggi si tende a stabilire come metodo di esegesi: pescare nel *mare magnum* dello Zibaldone venti o trenta pensieri casualmente platonici o cristiani e cucirne una filosofia ottimista. Il pensiero di Leopardi non può non essere considerato, *prevalentemente*, in quella che costituisce la sua opera elaborata e definita, i *Canti* e le *Operette*, quell'opera, alla quale, si voglia o non si voglia, lo Zibaldone deve la sua immortalità. Qui si tratta di determinare quel sistema, quella visione metafisica e storica che Leopardi, consapevolmente e principalmente, ebbe del mondo e dell'umanità, e giudicare se questa visione possa costituire una norma maestra di vita totale. E qui vale la pena di discutere.

*
* *

Il punto essenziale dell'interpretazione del Risolo è quello nel quale egli fissa la concezione metafisica del Leopardi. Secondo la sua tesi, Leopardi considera la vita, per sè stessa, effimera e contingente, sottoposta al caso e alla cieca fatalità della natura. Credo che si debba andare oltre. In Leopardi la natura non è soltanto casuale e fatale, ma è anche maligna, è un brutto

e ascoso potere che impera a danno dell'umanità. Nella filosofia leopardiana la natura non è un principio passivo, ma attivo, e la sua « reità » appare, in un certo senso, personificata, talchè non si sarebbe lungi dal vero riconoscendo nella concezione leopardiana qualche residuo *diabolista* del Cristianesimo.

Se non che, mentre nella metafisica cristiana il principio del male è sovrastato da quello del Bene, e il Diavolo è vinto da Dio, in Leopardi il principio del Bene, Dio, è abolito.

La differenza tra il pessimismo del *Giobbe* e quello della *Ginestra* consiste, appunto, nel fatto che, mentre nel primo esistono due principî cosmici, Dio e Satana, nel secondo esiste il solo principio satanico. Nella filosofia ebraica e cristiana l'umanità è, sì, sottoposta al potere di Satana, ma è vegliata e difesa da Dio; nella filosofia di Leopardi, invece, l'uomo è abbandonato alla potenza maligna, attiva e infinita della natura, senza difese, senza possibilità di appello. L'assurdità dell'etica leopardiana consiste nel fatto di avere conferito al male una consistenza cosmica, senza averla conferita anche al bene.

La teoria leopardiana sarebbe plausibile qualora essa negasse l'amore e la virtù anche nell'uomo. Ma poichè essa riconosce tale esistenza, non possiamo non chiederci donde questo amore e questa virtù provengano. Dall'uomo in sè e per sè ? Affatto, poichè l'uomo sorge dal nulla e finisce nel nulla. Chi afferma l'esistenza dell'amore nell'umanità e conferisce potenza sovrumana, cioè origine ontologica, al Male, deve forzatamente riconoscere una origine ontologica anche all'Amore. Ma questo ontologismo dell'Amore nel Leo-

pardi pensatore non esiste. Naturalmente, siccome si tratta di una vera e propria contraddizione, vi sono critici i quali la sanano per loro conto e deducono dal sistema leopardiano una dottrina affermatrice di vita. Il processo è lecito, ma a patto di riconoscere che si tratta di una nostra sovrapposizione, di una vera e propria rettifica. Siamo noi che, malgrado Leopardi, contro Leopardi filosofo, portiamo alla luce una filosofia che, in diverse circostanze, lo stesso Leopardi *avrebbe* formulato. Ma, in realtà, nel pensiero elaborato di Leopardi, una vera giustificazione della vita, quella giustificazione per la quale soltanto si potrebbe parlare di un poeta maestro di vita totale, non esiste.

Il Risolo scorge nell'Epistola al Pepoli elementi di una teoria della virtù nel senso romano.

Vogliamo parlare di stoicismo ? Ma lo stoicismo non nega un ordine sovrumano, ottimo e stabile, delle cose e non contesta l'esistenza di una finalità della vita, mentre l'Epistola in questione non può essere disgiunta dalla *Palinodia* al Capponi nella quale tutto il travaglio umano è giudicato inutile, ed appare senza scopo e infelice non soltanto la vita terrestre, ma addirittura la vita universale.

Parlare di una vera e propria « virtù romana » nel Leopardi, non è possibile. Gli elementi della « romanità » in lui sono o formali o parziali. La virtù romana non è soltanto in Bruto o in Catone, ma è anche in Scipione, in Cesare e in Augusto. La caratteristica peculiare del genio romano, fu quella di prendere molto, talvolta persino troppo sul serio, la vita contingente, proprio quella vita politica di guerre, di conquiste, di costruzioni edilizie, di opere pubbliche, di codici, alla quale

Leopardi non attribuisce altro valore se non quello di uccidere la noia.

Si è anche voluto istituire un punto di contatto tra il pessimismo del Cristianesimo circa i valori della vita terrestre e quello del Leopardi, nel senso di riconoscere la dottrina della *Pietas* e della *Charitas* nella filosofia morale della *Ginestra*. Per mio conto nego che la dottrina del Vangelo circa la vita terrestre sia esclusivamente e fondamentalmente nullista, ma quand'anche si dovesse aderire a simile tesi, resterebbe sempre il fatto che il Cristianesimo non è pessimista in merito alla vita universale e costituisce addirittura l'antitesi della leopardiana *infinita vanità del tutto*. E non occorre aggiungere che, quando Leopardi irride alla prole dell'uomo cui piacque favoleggiare che per sua cagione gli autori delle universe cose scendessero sulla terra a conversare piacevolmente, il pensatore colpisce la romanità e il Cristianesimo, proprio nell'elemento essenziale che essi hanno in comune e per il quale il Cristianesimo potè divenire romano: la divinità dell'uomo e l'umanità di Dio, per cui Giove ed Apollo divenivano Cristo, Giunone e Venere si spiritualizzavano in Maria, Dei, Semidei ed Eroi divenivano Angeli, Patriarchi e Santi e il Divo Imperatore il Santo Padre.

*
* * *

Il Risolo rileva nel Leopardi l'affermazione che i valori tradizionali della stirpe sono un patrimonio sacro. Ma egli stesso cita come fonti di tale dottrina le poesie che costituiscono la prima fase dell'opera leopardiana, quella che si chiude con l'anno 1822. Ora bisogna con-

ciliare questa dottrina con quella del periodo, ben più importante anche artisticamente, che dal 1826 giunge all'anno della morte.

Qui il Poeta parla un ben diverso linguaggio. Nella produzione che si inizia con la *Palinodia* e si chiude con la *Ginestra* egli nega una qualsiasi possibilità di affermazione ai valori civili e politici, e nessuno può mettere in dubbio che, se i fattori del Risorgimento avessero dato ascolto a questo Leopardi, l'unità d'Italia sarebbe ancora *in mente Dei*. Per fortuna la maggior parte di essi ascoltò unicamente il Poeta della prima maniera, grazie alla quale l'autore delle Canzoni rientra tra i grandi collaboratori civili e politici dell'Italia moderna.

Nessuno può pretendere di escludere il primo Leopardi dalla valutazione complessa della sua opera, ma nessuno può pretendere di far scomparire il Leopardi secondo, e di presentarci i *Canti* e le *Operette* come un modello di filosofia della vita e magari di romanità.

Per concludere, nel formulare la teoria di un Leopardi *maestro di vita* non bisogna esagerare. Nè il Pasini, nè il Risolo, mi sembra, incorrono nelle esagerazioni, ma non è detto che, scivolando lungo la china, altri giunga un bel giorno a invertire le situazioni, sino al punto da fare apparire, supponiamo, pessimista il Foscolo e ottimista il Leopardi. La peculiare grandezza dell'autore dei *Canti* consiste, precisamente, nel tragico contrasto tra il pensatore e il poeta.

Si può sostenere la tesi degli effetti ottimisti della opera leopardiana, ma a patto che tale tesi sia fondata sulla contraddizione tra il filosofo e l'artista.

I motivi per venerare Leopardi sono tali e tanti, da non sentire affatto il bisogno di forzare l'esegesi

della sua opera sino al punto da presentarci la sua filosofia come un modello a cui informare la complessa civiltà di una nazione.

(1927).

III.

Nel corso del secolo la prosa del Leopardi non ebbe la stessa fortuna della sua poesia. Si può dire che per l'autore delle *Ricordanze* si verificò, in senso inverso, il fenomeno relativo all'opera di Manzoni, i cui *Promessi Sposi*, giova ricordarlo, sebbene portino sul frontespizio la data del 1825, uscirono nel 1827, cioè nello stesso anno delle *Operette Morali*. La fama dei *Promessi Sposi* soverchiò quella delle poesie e delle tragedie, così come i *Canti* emersero sulle *Operette*.

Tra coloro stessi — e non furono molti — che, vivente l'autore, compresero in tutta la sua grandezza la lirica del recanatese, pochissimi furono coloro che mostrarono considerazione per il Leopardi filosofo e prosatore. E anche dopo la morte del poeta, si può dire che, sin quasi alla fine del secolo XIX, l'attenzione della maggioranza per la prosa di Leopardi non fu se non il riflesso della dovuta straordinaria ammirazione per la sua poesia.

Si può datare dal 1898, cioè dalla ricorrenza del centenario della nascita, cui seguirono i ponderosi volumi dello *Zibaldone*, la « scoperta » del Leopardi pensatore e prosatore. Si sono moltiplicati, da quella data, i volumi ed i saggi che, dalle *Operette* e dalla vasta massa delle carte postume, tendono a dimostrare

in Leopardi un pensiero organico e sistematico e a riconoscere nelle *Operette* un valore artistico pari, se non addirittura superiore, a quello delle poesie. Ora, di fronte a tale tendenza, che in questi recentissimi anni si è venuta sempre più accentuando, non è inopportuno fissare, in merito, alcuni criteri di valutazione filosofica ed estetica che potranno spiacere a taluni generosi ma impulsivi apologeti della prosa leopardiana.

E cominciamo col dire che il tentativo di collocare allo stesso livello la prosa e la poesia di Leopardi costituisce un errore quasi identico a quello che si commetterebbe parificando il *Convivio* alla *Divina Commedia*, la *Gerusalemme* ai *Dialoghi*.

Leopardi fu, rimane e rimarrà essenzialmente un poeta, come Dante, come Petrarca, come l'Ariosto, come il Tasso. La sua prosa può interessarci dal punto di vista linguistico e filologico e come preziosa illustrazione della sua poesia: per altri aspetti, molte delle più recenti esagerazioni debbono essere eliminate.

Come pensatore vero e proprio Leopardi non supera la mediocrità, se non quando il suo freddo e scolastico razionalismo si lascia soverchiare dal sentimento e dall'immagine poetica. Il suo orizzonte mentale non supera quello del sensismo del suo tempo. Gli sfuggono i valori della religione, e con essi quei più profondi valori dell'umanità che, nella poesia, egli (appunto perchè grande poeta) non riesce ad eludere grazie alla passione amorosa che lo ricongiunge alla vita, grazie all'immagine e all'armonia che lo riconciliano con la natura. Il sentimento salva ed eleva incommensurabilmente il poeta; la ragione diminuisce e talvolta annulla il filosofo.

Manca nel Leopardi l'esperienza vasta della vita. La sua filosofia è anti-teologica, anti-confessionale; eppure vi sono in lui punti di analogia con la mentalità seminarista e precisamente di quel seminarismo volterriano che fu una caratteristica della sua epoca di transizione.

Come da codesta mentalità abbia potuto fiorire la concreta e pura poesia dei suoi Canti, ecco il contrasto, l'ineffabile problema psicologico dell'opera leopardiana, problema che non si spiega, se non appunto considerando Leopardi come il poeta di transizione tra due epoche, vittima ed eroe d'entrambe. Quanto a Leopardi propriamente prosatore, bisogna distinguere i valori filologici dai valori artistici.

La prosa del Leopardi, meraviglioso conoscitore del greco, del latino e della nostra lingua volgare ed illustre, non sarà mai studiata abbastanza da coloro che debbono approfondire, tecnicamente, l'arte dello scrivere. Ma quanto al tipo di prosa da lui creato, non bisogna esagerare, nè anteporlo, come modello, ad altri esemplari di prosa moderna.

Esisteva al tempo di Leopardi, e forse, ahimè, torna ad esistere tuttora, il problema di una prosa moderna italiana. Predominavano, allora, le due grandi scuole della prosa accademica, aulica, togata, cinquecentesca, che aveva nel Giordani il suo despota, e della prosa trecentesca particolarmente cara ai cruscanti, quali il Cesari. Due tipi di prosa che, se ebbero grande voga nel tempo e meritano tutto il nostro rispetto di storici, possiamo oggi considerare nati morti.

Il problema che si presentava agli scrittori nuovi era quello di creare un tipo di prosa che, pur serbando

la purità e la dignità degli antichi modelli, rispecchiasse la semplicità del parlare comune e moderno. Dei tre massimi autori che si accinsero all'impresa, Foscolo, Manzoni, Leopardi, non ci sembra che sia proprio quest'ultimo il più imitabile. A nostro parere lo stesso Manzoni cede la palma al Foscolo dei *Saggi*, dei *Discorsi*, delle *Lettere*. Soltanto il Foscolo ci ha dato una prosa varia secondo gli argomenti trattati, solenne senza accademismo, rapida, pur senza la brevità del periodo francese, arguta come quella greca, precisa e concisa come quella dei migliori latini. E in realtà il prosatore italiano che inizia l'età nostra, Carducci, non deriva dal Manzoni o dal Leopardi, ma dal Foscolo. La prosa di Leopardi, pur risolvendo, al pari di quella dei due grandi coetanei, il problema della semplicità, risente tuttavia l'artificio letterario, la freddezza della scuola, il che è dovuto all'uniformità della vita e del pensiero dell'autore.

Per ritornare ora al nostro tema, cioè al contenuto speculativo delle *Operette*, si può dire che in esse ricorre un motivo dominante sino alla monotonia: la vanità della vita, l'oppressione esercitata sull'uomo dalla natura matrigna; unico conforto il sentimento dell'infinita pietà che gli uomini debbono provare gli uni verso gli altri. È l'identico tema razionale dei *Canti*, ma sfrondata di tutti gli elementi poetici, coi quali nell'opera in versi, Leopardi smentisce felicemente il proprio pessimismo. Qui hai lo scheletro (anatomicamente meraviglioso) di ciò che nella poesia è creatura palpitante, ebbra di vita mentre nega la vita.

Si consideri, ad esempio, il dialogo di Colombo. Il tema è degno della grandezza del Poeta. Siamo nel

periodo più grave dell'immortale navigazione; i lunghi giorni sono passati tra la delusione, la paura dell'equipaggio e l'angoscia dell'Ammiraglio. È notte, e Pietro Gutierrez chiede a Colombo se «dopo tanto tempo e tanta esperienza in contrario, cominci niente a dubitare».

L'Ammiraglio risponde che la sua congettura è fondata in argomenti geografici, astronomici e nautici probabilissimi, ma che «nondimeno potrebbe succedere che fallasse».

Osserva Gutierrez:

In sostanza, hai posto la tua vita e quella dei tuoi compagni in sul fondamento di una semplice opinione speculativa.

E Colombo:

Così è, non posso negare. Ma, lasciando da parte che gli uomini tutto il giorno si mettono a pericolo della vita con fondamenti più deboli di gran lunga, e per cose di piccolissimo conto, o anche senza pensarlo: considera un poco. Se al presente tu, ed io, e tutti i nostri compagni, non fossimo in su queste navi, in mezzo di questo mare, in questa solitudine incognita, in istato incerto e rischioso quanto si voglia, in quale altra condizione di vita ci troveremmo essere? in che saremmo occupati? in che modo passeremmo questi giorni? Forse più lietamente? O non saremmo anzi in qualche maggior travaglio o sollecitudine, ovvero pieni di noia? Che vuol dire uno stato libero da incertezza e pericolo? se contento e felice, quello è da preferire a qualunque altro; se tedioso e misero, non veggio a quale altro stato non sia da posporre. Io non voglio ricordare la gloria e l'utilità che riporteremo, succedendo l'impresa conforme alla speranza. Quando altro fatto non ci venga da questa navigazione, a me pare che ella

ci sia profittevolissima in quanto che per un tempo essa ci tiene liberi dalla noia, ci fa cara la vita, ci fa pregevoli molte cose che altrimenti non avremmo in considerazione.

Abbiamo riprodotto questo passo del dialogo perchè esso costituisce un esempio tipico della mentalità di Leopardi prosatore e filosofo. Ora non è irriverente affermare che qui il pensatore tradisce non soltanto lo storico, ma, ciò che più importa, l'artista.

Al poeta non doveva sfuggire il più alto elemento delle gesta di Colombo, l'idea religiosa, la mistica missione di redimere genti ignote e di estendere il regno divino di Gesù.

Christum ferens: così sono sottoscritte le lettere nelle quali Cristoforo Colombo manifesta la sua sacra idea, e codesta intenzionale traduzione del suo nome poteva costituire per il poeta la chiave di ben altra interpretazione del protagonista del dialogo. La scoperta dell'America non è dovuta ad una semplice opinione speculativa e tanto meno all'istinto dell'uomo di sopprimere, con un'azione qualsiasi, il *toedium vitae*, ma all'azione di una potenza transcendente che opera nell'animo di Colombo e gli conferisce quella tenacia che non può non apparire, agli uomini del tempo, sotto l'aspetto della follia. Si ha così una riduzione della figura mistica di Colombo, alla misura di un raziocinatore scolastico, che non soltanto offende il nostro senso estetico, ma è anche smentito dalla stessa documentazione storica che possediamo.

Nel caso specifico, così come nel complesso delle *Operette Morali*, l'origine di codesto difetto essenziale

è il ripudio, non della sola fede in Dio, ma di un qualsiasi valore religioso dell'umanità.

Rare volte l'ambiente filosofico e psicologico dei dialoghi supera i limiti di una visione unilaterale della vita, espressa con argomentazioni non prive di sofismi; e spesso il lettore ha l'impressione che il poeta quasi intenzionalmente si compiaccia di isterilire il suo pensiero e la sua prosa, di vendicare nelle *Operette* l'effusione sentimentale ed artistica dei *Canti*.

Ma quando il poeta prende la mano al prosatore, quali pagine abbiamo! Chi oserebbe posporre alle migliori poesie di Leopardi, il *Cantico del Gallo silvestre* o il *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*?

Alla distanza di un secolo, assunto ormai Leopardi nel cielo dei massimi poeti d'Italia, e quindi del mondo, non sembri illecito definire nei suoi giusti limiti la sua opera minore. Là dove prevale il filosofo e il prosatore, l'opera di Leopardi rivela tutti i difetti di una visione unilaterale della vita. Le sue *Operette* possono essere raccomandate, come benefico antidoto, a coloro che considerano il mondo e l'umanità con eccessivo e superficiale ottimismo; ma non possono essere sollevate all'altezza di quei libri, maestri di vita totale, ai quali si può informare la complessa civiltà di una nazione.

(1927).

ROSMINI

Se occorressero prove a dimostrare che le fortune filosofiche non sono estranee alle vicende politiche di una nazione e che, perciò, i valori filosofici si identificano coi valori civili, basterebbe considerare che, dalla morte di Tommaso Campanella, col quale si chiude il rinascimento, agli albori del secolo XIX, nessuna grande figura filosofica emerge in Italia, fatta eccezione del Vico dalla sua età non compreso.

La rinascita della filosofia italiana coincide col Risorgimento, e il pensatore dal quale la storia fa iniziare la filosofia del secolo XIX è il Galluppi, alle cui date (1770-1846) giova accostare quelle del Parini (1729-1799) e dell'Alfieri (1749-1803).

È giusto riconoscere al calabrese Galluppi il grande onore di avere inaugurato la nostra moderna rinascita speculativa, ma bisogna anche aggiungere che, più che autore di un vero e pieno sistema filosofico, egli fu un mirabile storico e critico, un insuperato insegnante, il primo divulgatore originale del pensiero straniero, soprattutto tedesco, in Italia. Ma colui che per primo costruisce un sistema è un uomo del settentrione, il pensatore di una terra che resterà ancora, per tutto il secolo XIX, irredenta, e che in lui ci offre, appunto, uno dei più alti e significativi documenti di italianità: Antonio Rosmini, il « prete roveretano ». Prima del Rosmini e prima del Galluppi, la filosofia italiana, o ristagna nel formalismo scolastico o ripete mediocrementemente il

cartesianismo e il sensismo anglo-francese, se si eccettua la scuola del Romagnosi, la quale, mentre subisce il sensismo, rinnova per altre vie la tradizione.

Coloro che dubitano di questa tradizione e del suo sostanziale aderire alla transcendenza cattolica, debbono spiegare questo fatto: che la riscossa filosofica nazionale sia opera di due sacerdoti, il Rosmini e il Gioberti, e che i due massimi pensatori della seconda metà del secolo, pure essendo ben altro che ortodossi e clericali, provenivano dall'ambiente teologico: lo Spaventa e l'Ardigò.

Nè vale opporre, contro i primi due, che la loro opera fu condannata dalla Chiesa, poichè, come i lettori sanno, la mentalità cattolica, come io l'intendo, spiega benissimo tale possibilità. Certo è, in ogni modo, che la rinascita della filosofia italiana si identifica con un atteggiamento di fiera polemica contro il sensismo e il razionalismo, specialmente francesi, per la difesa di quelli che, a ben considerare, non sono che i valori teologici della filosofia.

Quanto a polemica, il Rosmini non si lasciò sopravanzare dal Gioberti; si può, anzi, dire che mentre quest'ultimo sembrò più litigioso, e fu più rumoroso, l'altro fu più sottile e intollerante. Anima candida, il Rosmini non fu esente dal difetto che è proprio di certe mentalità ascetiche: quello di uno zelo, che giunge ad essere intellettualmente spietato per gli avversari, e che si conclude in una vera e propria limitazione del proprio pensiero. Così diverso, per altri aspetti, dal Tommaseo, egli ebbe comune con lui, appunto una eccessiva tendenza alla intolleranza intellettuale, che gli tolse la possibilità, per citare un esempio, di valutare equamente il Foscolo e il Romagnosi.

E non senza ragione ho detto: *intolleranza intellettuale*, chè, moralmente, rari uomini furono più elevati e più misericordiosi di colui che fondò l'*Istituto della carità*.

Quale giudizio sintetico si può dare del sistema di Rosmini? Questo: che esso costituisce, il primo, vero tentativo compiuto, dopo il Concilio di Trento, per rinnovare il pensiero cattolico. Sembra quasi fatidico che codesto tentativo sorgesse precisamente per opera di un uomo nato a poca distanza dalla città che aveva dato il proprio nome al Concilio.

Da questo punto di vista l'opera del roveretano presenta un interesse storico enorme, tanto più per noi italiani, in quanto esso si identifica, nello stesso tempo, con la rinascita della filosofia nazionale. Non è qui il luogo per addentrarci in una analisi tecnica del pensiero rosminiano. Ci limitiamo ad osservare che mentre la filosofia del Rosmini, come quella del Gioberti, assume posizione d'antitesi contro il razionalismo francese, combatte anche il criticismo e l'idealismo tedesco, ma di quest'ultimo subisce anche gli influssi.

Significativo, intanto, è il fatto che la filosofia tedesca aveva imperniato tutto il suo movimento rinnovatore sul problema della conoscenza, raccogliendo e potenziando la vasta polemica che aveva occupato di sé tutto il secolo XVIII. Orbene, la prima e più importante opera del Rosmini, è consacrata, appunto, al problema dominante dell'epoca: l'*Origine delle Idee*, e, nonostante le abili e generose difese dei rosminiani, è innegabile che tale opera riveli un influsso kantiano che la Chiesa non poteva non condannare.

Resterà eterna la condanna che la Chiesa ha fatto del pensiero di Rosmini, specialmente postumo, attraverso le XL proposizioni? O giungerà un tempo in cui, venuto a giusta maturazione un processo storico percorso dal Rosmini e da altri, l'eresia potrà essere trasformata e inserita, senza pericolo, nell'edificio dogmatico?

Ardua sentenza che lasciamo ai posteri. Qui noi intendiamo considerare il pensiero del Rosmini dal punto di vista esclusivamente filosofico, quasi vorremmo dire laico. Ora, mentre constatiamo la vastità del sistema che tocca quasi tutti i rami dell'enciclopedia, e ne riconosciamo la somma importanza storica come segno di una reazione spirituale e ideale, dobbiamo anche rilevarne una caratteristica negativa: quella di essere rimasto troppo aderente al teologismo seminaristico, alla chiusa mentalità clericale. Il mondo moderno si riflette in esso, ma come un'eco lontana, come una voce smorzata attraverso le immense e fredde aule conventuali. Il conflitto tra l'antico e il moderno non raggiunge l'altezza drammatica a cui perverrà l'opera di Gioberti. Manca nel roveretano quella spregiudicatezza con la quale Gioberti ascolta con simpatia la parola dei grandi eretici o ribelli del cattolicesimo italiano: Bruno e Campanella, e cerca di rinnovare più ampiamente il pensiero religioso rielaborando gli elementi pagani del cattolicesimo. Troppo moderno per l'ortodossia scolastica, Rosmini è troppo vecchio per la filosofia laica. Documento di questa deficienza del sistema rosminiano è il fatto che in esso manca la trattazione adeguata di un ramo della filosofia che nel pensiero moderno ha assunto una importanza fondamentale, pari a quella della logica e dell'etica, cioè

l'estetica. Voi sentite che questo pensatore obbedisce istintivamente, e magari inconsapevolmente, a quelle ristrettezze mentali della scuola dogmatica, a quelle limitazioni dell'intellettualismo ascetico che derivano dal concetto che il mondo estetico e il mondo moderno non sono privi di qualche rapporto col diavolo ed esigono quindi una ponderata cautela... Questa caratteristica del Rosmini, mentre gli ha procurato, nel mondo ecclesiastico ed affine, ardentissimi seguaci, gli ha impedito di inserirsi nella vita civile della nazione e in quella del pensiero mondiale, in una misura corrispondente alla vastità e alla profondità dottrinale del suo sistema.

Ciò non significa, però, che una sua grande influenza egli non abbia esercitato sul pensiero italiano del secolo XIX, ma ciò è avvenuto attraverso coloro che da lui derivarono, anche combattendolo, primo tra essi Gioberti.

Egli resta, perciò, giova ripeterlo, come il capostipite della moderna filosofia italiana; e qualunque futuro svolgimento spirituale del nostro pensiero dovrà riconoscergli questo storico privilegio. E poichè io credo che la sapienza filosofica non possa prescindere da una concezione morale della vita, è necessario anche affermare che se — per insostenibile ipotesi — di tutta l'opera del grande trentino non dovesse restare altro che l'esempio di una mirabile altezza morale, ispirata al principio che l'umiltà spirituale è l'unico mezzo di elevazione a Dio, una simile eredità basterebbe da sola a conferire un'efficacia immortale al pensiero di colui, dinanzi al quale tenne « le ginocchia della mente inchine » Alessandro Manzoni.

(1927).

TOMMASEO (1)

Se la filosofia del Risorgimento nella Venezia occidentale ha raggiunto la sua più alta espressione in Antonio Rosmini, il « Roveretano », quella della Venezia orientale ha trovato il suo massimo interprete in Niccolò Tommaseo, il « Dalmata ».

Niccolò Tommaseo non ci ha lasciato, come il Rosmini, un sistema compiuto ed originale, ma deve essere egualmente annoverato tra i pensatori italiani. È questa un'affermazione che non ritengo superflua, poichè taluna delle più recenti storie della filosofia non cita il Tommaseo neppure tra i filosofi secondari, atteggiamento ingiusto, se si considera che il Tommaseo non soltanto ha scritto opere che interessano sovraneamente la pedagogia, ma ci ha lasciato, insieme con altri saggi critici e storici di filosofia, i due volumi di *Studii filosofici* (Venezia, Gondoliere, 1840), che gli conferiscono il diritto di essere citato nella storia della filosofia.

Non farebbe opera inutile chi delineasse una storia della filosofia italiana raggruppando gli autori regionalmente. Ciò consentirebbe, oltre che un'adeguata valutazione dei contributi delle singole regioni al pensiero nazionale, anche un'analisi profonda dell'indole delle regioni stesse.

Un'opera simile, estesa alla cultura in genere, ma limitata al secolo XIX, fu intrapresa dal Gentile nella

(1) Sul Tommaseo cfr. anche il volume: TOMMASEO, *G. B. Vico, con introd. di A. Bruers* (Torino, Utet, 1930).

« Critica », nè mancano, sempre per la cultura in genere, singole monografie; ma l'opera che qui si postula dovrebbe essere estesa a tutti i secoli per il campo specifico della filosofia e integrata da opportuni raffronti tra regione e regione. Una simile opera, ripeto, sarebbe molto utile in quanto offrirebbe nuove prospettive all'analisi della formazione del pensiero speculativo nazionale.

Dobbiamo, ad esempio, considerare privo di significato il fatto che la grande triade filosofica del Rinascimento, Telesio, Bruno e Campanella, sia esclusivamente meridionale? Dobbiamo proprio negare ogni corrispondenza con l'indole della regione, al fatto che la scuola lombarda del Risorgimento, dal Romagnosi al Ferrari, riveli una tendenza razionalista e positivista, che non si riscontra nel piemontese Gioberti o nel veneto Tommaseo?

Nè ci sembra che si possa scindere dal genio regionale il fatto che il Veneto, generatore di sommi politici, di sommi pittori, di sommi musicisti, di sommi scienziati, non abbia dato all'Italia filosofi di valore capitale, sebbene esso abbia contribuito grandemente al pensiero speculativo per mezzo dello Studio di Padova; e non soltanto con questo glorioso ateneo, chè, in una valutazione regionale non bisogna trascurare un altro storico contributo offerto da Venezia col fatto stesso di avere esteso la cultura latina, romana e italiana nell'Oriente, facilitando gli scambi intellettuali e consentendo che uomini di mentalità italiana continuassero ad arricchire la cultura latina con elementi diversi, soprattutto greci. Tale il caso del Foscolo, tale il caso del Tommaseo.

Il valore complesso dell'opera di Niccolò Tommaseo non è ancora stato sufficientemente approfondito. Molto

si è scritto intorno a lui, ma ancora non è sorto un critico e un biografo esauriente. A questa mancanza hanno concorso soprattutto due fatti: il sorgere del materialismo che non poteva apprezzare la mentalità spirituale e cattolica del Tommaseo; e il carattere stesso del Dalmata, scontroso, bizzarro, e non di rado maligno, che, riflettendosi nei suoi scritti, allontana da essi il pieno amore di molti studiosi.

Così taluni aspetti del pensiero di Tommaseo sono, anche oggi, imperfettamente conosciuti. Ad esempio, circola ancora nel campo degli studii l'immagine di un Tommaseo clericale, retrogrado, formulata negli anni in cui bastava credere in Dio per essere considerato tale.

Certo, il Tommaseo fu cattolico, ma di quel cattolicismo liberale che fu proprio di tanti uomini del nostro Risorgimento, dal Rosmini al Gioberti, dal Mamiani al Ricasoli, e che meriterebbe uno storico capace di analizzarne gli aspetti eccezionali.

Per limitarci al Tommaseo, bisogna riconoscere che non doveva essere privo di originalità il clericalismo di un uomo capace di scrivere:

Non parliamo del Papa, nè dei cardinali, nè dei vescovi, nè dei preti, i quali non fanno nè tutta la nazione, nè tutta la chiesa: chè, se in soli loro consistesse la chiesa, Mosè e Gesù Cristo si sarebbero fatti frati.

Queste parole non debbono far credere che il Tommaseo fosse intinto di protestantesimo, chè sono pur sue queste parole:

Daremo noi al popolo italiano, passata la metà dell'800, le vecchie di Calvino, di Socino, d'Ochino? vecchiate per vecchiate, io me ne sto con quelle del Fenelon e di Tommaso

d'Aquino, del Manzoni e di Dante. O gli daremo noi una religione nuova di fabbrica nostra? Fabbrichiamola prima, e poi parleremo. Ma pensiamo che il popolo non si contenta nè di rottami d'idee vecchie congegnati in baracca, nè d'arena di idee nuove che si sperde a ogni vento; egli è più filosofo dei filosofi, in quanto richiede un ordine compiuto di concetti, che siano regole ai sentimenti ed alle opere, e vengansi significando nel pratico linguaggio dei simboli, nella viva azione dei riti.

Ho citato più sopra un pensiero *religioso* del Tommaseo alquanto singolare. Non è questo il solo aspetto sconcertante di un'opera che una vera e propria tradizione classifica nell'ordine del più vieto puritanesimo. Alludo a quel suo romanzo *Fede e Bellezza* che, dati i tempi, rivelò, in fatto di psicologia dell'amor femminile, un'audacia quasi temeraria e parve a taluno addirittura scandaloso.

E anche quest'opera (importantissima, perchè si tratta del primo romanzo *psicologico* scritto da un italiano) solleva il problema regionalista, nel senso di considerare quale sia stato il contributo del Veneto alla formazione del moderno romanzo italiano, tenuto conto che veneto è il primo romanzo che, a rigore di termini, sia apparso tra noi, l'*Ortis* del Foscolo.

Nè basta ancora. Se ci domandiamo chi debba essere considerato il massimo genio letterario veneto, dobbiamo rispondere indicando, non un poeta sacro, o epico, o lirico, ma un meraviglioso raffiguratore della vita quotidiana: Carlo Goldoni, il quale, appunto per questa sua indole, rivolta a trarre forma d'arte dall'esistenza pratica e contingente degli uomini, ha assunto l'ideale rappresentanza della regione ond'è sorto. L'ana-

lisi della letteratura, nelle sue più varie espressioni, confermando il carattere dei veneti delle due sponde, orientato verso la vita pratica, più che all'astrazione contemplativa, spiega e giustifica la mancanza di un loro capitale contribuito alla filosofia nazionale.

Astro maggiore nel cielo della filologia, il Tommaseo non potè essere se non un satellite nel cielo della filosofia, e, in realtà, egli si aggirò nell'orbita del pensiero rosminiano; ma la sua scontrosa indipendenza di pensiero potrebbe indurci a considerarlo piuttosto come una cometa relativamente indisciplinata e desiderosa di percorrere cieli diversi. Non si raccomanderà mai abbastanza ai giovani la lettura dei suoi *Studii filosofici*; opera poco nota anche perchè divenuta rarissima. Scritta in istile aforistico, essa rivela una cultura profonda, un ingegno acutissimo e scintillante, tale da fecondare lo spirito dei lettori spiritualmente idonei, soprattutto in quanto l'autore non scinde la speculazione astratta dalla vita pratica. E appunto per quest'ultimo valore gli *Studii* del Tommaseo dovrebbero essere ristampati e introdotti nella scuola.

Quanto alla filosofia estetica del Tommaseo, non dirò ch'egli sia una guida perfetta per la valutazione degli autori; ebbe, egli pure, le sue angustie mentali, e di lui, anche come critico d'arte, si potrebbe ripetere l'arguta definizione che ce ne ha lasciato il Manzoni attraverso i ricordi del Bonghi (1): «Tommaseo è un bel vaso di porcellana a cui ne manca un pezzettino».

(1) BONGHI, *I fatti miei e i miei pensieri*. Firenze, Vallecchi, 1927, pag. 137.

Ma, una volta in grado di eliminare gli errori di visuale del critico (e quale critico, anche se grande, è immune da personali idiosincrasie ?) quante osservazioni da tesoreggiare, quali profonde verità racchiuse in quel suo strano stile conciso !

Nella rima è mistero. L'associazione di idee lontanissime, opposte, cagionata da una sillaba, da un accento.

Eschilo è selva bella d'orrore e di fronde: Sofocle è bosco con larghi viali, mondato dall'arte: Euripide è campo ridente, ma meno irriguo: l'Alfieri è pruneto ispido di vepri e di nevi calcate.

Il migliore dei protagonisti è un'idea.

L'originalità non sente se stessa.

Condensare, ecco il genio.

Anco la lima ha la sua ispirazione.

Certi santi delle grandi scuole del cinquecento e del seicento, con due pennellate li fate diventare assassini. Non così que' del trecento e del quattrocento.

Vedere la connessione delle idee è del filosofo; farla sentire è del poeta.

La grandezza più nota del Tommaseo, quella del filologo e del lessicografo, ci presenta un altro aspetto della questione regionalista sopra accennata.

È veramente degno di considerazione il fatto che il Tommaseo, cioè colui che non fu secondo ad alcun altro nella conoscenza della lingua italiana, colui che, dopo la Crusca, ha recato il maggior contributo all'analisi storica e critica della nostra formazione linguistica, sia nato non in Toscana, ma in Dalmazia, così come è singolare che il principe dei glottologi del secolo scorso, Graziadio Ascoli, sia nato a Gorizia. A questo proposito, e dal punto di vista della disciplina di cui ci occupiamo,

ci apparirebbe quasi opportuno di menzionare questo pensiero dello stesso Tommaseo: « Gli uomini che nascono sugli ultimi confini di una nazione son quelli talvolta che più potentemente l'ammaestrano e innovano ».

Non v'è dubbio che la straordinaria funzione storica di Venezia nella vita della nazione si riveli anche sotto un aspetto così lontano da quelli, più comunemente noti, della politica, della colonizzazione, dei traffici. O, per essere più esatti, casi come questo del Tommaseo, dimostrano che la grande vita economica di un popolo si riflette negli ordini intellettuali e suscita grandiosi effetti storici anche nel campo dello spirito.

Tanto importante ci sembra questa osservazione da indurci a considerarla come la conclusione più opportuna del presente capitolo, col quale, attraverso l'ingegno più rappresentativo che la moderna Venezia adriatica ha dato al pensiero italiano, ho voluto delineare l'indole del pensiero speculativo della regione. Una sapienza di stato che fu, *praticamente*, l'unica compiuta erede di Roma, una straordinaria abilità commerciale che improntò di romanità tutto l'Oriente, una ricchezza che seppe concretare splendori artistici favolosi, costituiscono il triplice aspetto di quella missione italica che Venezia esercitò nel mondo.

Mille indizi rivelano che, dopo un periodo di decadenza — la quale coincide con la decadenza d'Italia — il Veneto è richiamato alla sua grande missione di strumento delle affermazioni italiane nell'Oriente.

Orbene, nessuno, più del Tommaseo, anticipò con mente presaga il nuovo avvento di Venezia come mediatrice di due mondi. Il suo ingegno, così intimamente

latino e italiano, fu volto anche alla cultura greca antica e moderna e agli spiriti delle razze del più prossimo Oriente; e questo stesso suo cosmopolitismo lo eleva a simbolo delle caratteristiche della sua stirpe e dei destini che ad essa sono ricollegati: destini mondiali.

(1927).

SCHOPENHAUER

Per comprendere pienamente il valore intrinseco e quello storico della filosofia di Schopenhauer bisogna, innanzi tutto, ricordare che con essa termina il periodo aureo della grande filosofia tedesca, dischiuso da Emanuele Kant.

I sistemi di Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer costituiscono i cinque atti della tragedia dell'idealismo tedesco, la quale, da vera e propria tragedia, si conclude con questa apparizione di una filosofia, nella quale il fattore della morte, il principio della estinzione della vita predomina sovrano.

Quale il comune denominatore dei sistemi idealisti tedeschi? È il tentativo di sopprimere il radicale dualismo tra Dio e l'Universo, tra l'uomo e la natura, sul quale è fondata la teologia cattolica.

Kant, con la teoria del noumeno aveva, criticamente, conservato una tal quale distinzione tra i due ordini della realtà; i suoi successori invece, da alcuni addentellati che la *Critica della ragion pratica* offriva loro, derivarono, in guise diverse, una concezione nella quale Dio si immedesimava col mondo. Il mondo è il divenire della divinità. Dio sta al mondo come l'oceano ai fiumi. L'oceano è il maestoso deposito dal quale sorgono le acque che alimentano i fiumi; ma esso, alla sua volta, deve essere alimentato dai fiumi.

Così l'unità divina è la sorgente delle infinite particelle dell'universo, ma esiste, tuttavia, grazie ad esse;

in esse si digrada come coscienza, come spirito, come natura.

Nella materia, nelle piante, negli animali, nell'uomo, negli astri, qualche cosa dello spirito universale palpita e risplende. E in tutta la scala degli esseri non è se non questo agitarsi della coscienza per ripossedere più ampiamente, più universalmente sè stessa.

Anche la teologia cattolica ammette questa partecipazione graduata dello spirito nelle cose universali, come mirabilmente esprime la terzina dantesca:

La gloria di colui che tutto muove,
per l'universo penetra e risplende
in una parte più, e meno altrove.

Ma la trascendenza cattolica non sottopone Dio alla contingenza. Dio è pienezza assoluta e perfettissima in sè stesso. È un oceano che può alimentare i fiumi senza avere la necessità delle loro foci. Egli è simultaneamente intrinseco ed estraneo alla creazione. Il mondo non può esistere senza Dio, ma Dio può esistere senza il mondo.

È sempre Dante che parla:

O luce eterna che sola in te sidi,
sola t'intendi, e da te intelletta
ed intendente te ami e arridi!

Questa indipendenza *radicale* di Dio dall'universo è appunto il principio che, in maggiore o minore misura, con maggiore o minore intenzionalità, è negata dall'idealismo.

Quale la ragione che muove l'idealismo, e, più genericamente, il panteismo d'ogni tempo e d'ogni luogo, a

immedesimare Dio con l'universo ? La ragione è molto semplice: essa consiste nel proposito di risolvere *razionalmente* il problema supremo dell'universo, cioè il problema dell'esistenza dell'uno e del molteplice, dello spirito e della materia, della coscienza e dell'incoscienza.

Se Dio è uno, è perfetto, è buono, perchè esiste il molteplice, l'imperfetto, il non buono ? Se il molteplice esiste (così ragionano i panteisti) ciò significa che esso ha una ragion d'essere e quindi deve essere intrinseco alla sfera di Dio.

Mentre la filosofia cattolica, affidandosi alla teologia, si appella al mistero e formula la dottrina della creazione, per la quale Dio, pur restando estraneo alle contingenze dell'universo, crea l'uomo libero (e in quanto fornito di libertà, somigliante a Lui) ed è l'uomo che, avendo adoperato la propria libertà, si è corrotto ed è caduto in preda all'imperfezione ed al male, l'idealismo filosofico respinge, in genere, la teoria fondamentale della *caduta* dell'uomo e soprattutto quella della caduta, *come fatto eccezionale*, e considera, invece, il molteplice e la imperfezione come un fatto appartenente alla dinamica stessa dell'universo e di Dio.

Innegabilmente l'idealismo panteista ha un suo aspetto grandioso. Fare dell'universo il dramma stesso della Divinità, vedere nelle materie e nelle anime, nella natura e nello spirito, l'atto immanente della vita stessa di Dio, ha un suo grande valore anche e soprattutto nei rapporti con l'uomo, perchè l'uomo viene, in tal modo, innalzato a dignità divina. Se Dio si fa attraverso il mondo, è logico concludere che l'uomo è una condizione d'essere per la divinità; che l'uomo concorre a fare Dio, che l'uomo fa Dio.

Anche la filosofia cattolica — che, come i lettori sanno, coincide, sostanzialmente, con la tradizione del pensiero italico, rappresentata nei suoi massimi geni speculativi — non esclude che il dramma dell'universo sia anche un dramma della divinità; ma essa ha risolto mirabilmente il problema, rendendo Dio simultaneamente partecipe ed immune dalle contingenze della creazione. Dio si fa, con l'immolazione del Cristo, volontario alleato dell'uomo nell'esistenza finita, nel dolore, nella morte; partecipa, con lo spirito, al *divenire* dell'universo, cioè all'attività che si dispiega nel tempo, nello spazio, nella causalità; ma le due persone della Trinità sono inscindibili dalla prima, il Padre, espressione e sostanza dell'immutabilità di Dio, in quanto Dio è concreta pienezza, è assoluta perfezione prima del tempo, prima dello spazio, e non è quindi sottoposto al mondo, non dipende dal mondo: non muore, perchè non è mai nato, non diviene, perchè fu, è, e sarà, *simultaneamente*, tutto ciò che fu, è, e sarà, senza essere nel medesimo tempo, sottoposto nè a ciò che fu, nè a ciò che è, nè a ciò che sarà: misterioso superamento delle misure temporali, adombrato dallo stesso Gesù, con le parole: « Prima che Abramo fosse nato, io sono ».

Questo, dunque, il mirabile prospetto della nostra tradizione: riconoscere tutta l'efficienza di Dio nell'universo, avere conferito a Dio tutta la possibile umanità, per la quale egli ha assunto la nostra carne, condivide i nostri dolori, la nostra morte, tutta questa nostra ineffabile fragilità, pur restando immune dal dolore, dalla morte, dal divenire.

Considerate, invece, la concezione idealista: in essa (anche quando il pensatore si proponga di evitare

l'inconveniente) il *non essere*, e quindi il giuoco dei contrari, dell'imperfezione, del dolore, della morte, è introdotto nella stessa divinità; l'universo diviene una enorme macchina i cui congegni si muovono con un moto che è fatale per lo stesso Dio: non esiste, quindi, libertà in Dio e non esiste nell'uomo. Per rendere l'uomo irresponsabile del male, si nega all'uomo il libero arbitrio. Poichè le parti dell'universo sono una condizione di esistenza per la stessa divinità, in quanto debbono alimentare Dio (come la goccia d'acqua alimenta l'oceano), l'uomo è considerato privo di immortalità personale. L'uomo è la goccia d'acqua che sprizza dall'oceano; ha una sua vita transitoria e tornerà poi a confondersi nell'oceano.

Tali le conseguenze rigorose dell'idealismo, concepito, nella sua più logica coerenza, da Spinoza. I tentativi dell'idealismo del secolo XIX per superare la posizione fatalista di Spinoza non potevano riuscire. Appunto per il fatto di non sottrarre *radicalmente* Dio dalla sfera della contingenza, l'idealismo si identifica, nelle conseguenze pratiche, col materialismo; oppure, data la inclusione del male nella sfera della divinità, può condurre a una concezione pessimista della vita. E in realtà, chiuso, con Hegel, il proprio ciclo, l'idealismo tedesco generava il materialismo e il pessimismo, sollevato, quest'ultimo, a massima perfezione di sistema da Arturo Schopenhauer.

Capovolgete il sistema di Schelling o di Hegel, e voi avete il sistema di Schopenhauer. Nella filosofia degli idealisti post-kantiani la realtà-sostanza dell'universo è l'Io, la Coscienza, lo Spirito; ma l'essere di

questa Coscienza è subordinato alla dialettica dei contrari, cioè al Non-Io, alla Non-Coscienza, alla Materia. Questo Io ha, per sua stessa ragion d'essere, l'impulso a realizzarsi, e per realizzarsi si contrappone come Non-Io, come Altro, donde il dramma universale di Dio nell'universo.

Schopenhauer capovolge il valore della realtà-sostanza, ch'egli non chiama Io, Coscienza o Spirito, ma Volontà.

La Volontà, è la sostanza e la protagonista del dramma universale. Essa è al di sopra e al di fuori del tempo e dello spazio, contiene in sè tutte le possibilità, ma non è, in sè e per sè, Coscienza, bensì Non-Coscienza, non è Io, bensì Non-Io. Per una causa incomprensibile e inspiegabile questa Non-Coscienza, questo Non Io, scende, per così dire, nello spazio e nel tempo, e per questo atto si moltiplica e assume Coscienza. A questo punto del processo, la Volontà si sdoppia; dall'una parte è *Volontà*; dall'altra è *Rappresentazione*. La Rappresentazione è la Volontà obbiettiva, la Volontà divenuta cosciente. L'uomo, ad esempio, è Volontà per quello che concerne la sua intima essenza, è Rappresentazione in quanto sente e vede se stesso e il mondo circostante. Ogni cosa del molteplice è simultaneamente Volontà e Rappresentazione. La Volontà è l'elemento eterno (corrispondente, in certa guisa, alla *Natura naturans* degli scolastici, al noumeno di Kant, all'Io degli idealisti, alla Metessi di Gioberti), la Rappresentazione è l'elemento transitorio (la *Natura naturata* degli scolastici, il Fenomeno di Kant, il Non-Io, o la Natura degli idealisti, la Mimesi giobertiana).

Ma la differenza consiste nel fatto, che, mentre nelle filosofie ottimiste l'elemento eterno si esplica e si moltiplica per affermare se stesso, perchè la vita è prospettata come un bene, nella filosofia di Schopenhauer avviene l'opposto: la Volontà, assunta la coscienza, divenuta cioè la Vita, constata che il molteplice, in cui si esprime la Vita, è causa del dolore, del male, e tende a negare la vita, cioè a rientrare in se stessa, nel « beato Nulla ».

Qui, in merito a questo capovolgimento, per il quale la Vita è considerata come un male, si può, a prima vista, concludere che il problema cessa, in apparenza, di essere speculativo e scientifico, per divenire esclusivamente sentimentale ed etico.

Certo, nell'esistenza umana il difetto, il dolore, il male, prevalgono; e allo Schopenhauer riesce facile dimostrare l'assunto. Si può anzi, affermare che, per questo riguardo, la filosofia del cristianesimo, con la sua dottrina del peccato originale, coincide con la valutazione di Schopenhauer.

Se non che, quale mente umana può conferire a se stessa il diritto di estendere il pessimismo alla sfera universale? Mistero per mistero, dobbiamo contar per nulla il fatto di questo istinto universale a propagare e a conservare la vita; questo anelito alla sopravvivenza che anima il bruto e, in certo modo, la stessa materia, sino ad assurgere nell'uomo, e specialmente nel genio, alla concezione dell'immortalità?

La constatazione che il male è prevalente nella vita non autorizza a conferirgli prevalenza nella radice stessa dell'essere.

Ripeto anch'io con altri pensatori: il vero mistero della vita non è l'esistenza del male; ma l'esistenza del

bene. Il fatto che nel mondo del male, esiste il bene, il fatto che al bene aderisca la coscienza umana nelle sue massime espressioni, la santità e il genio, e ad essa renda omaggio l'umanità, con le costruzioni concrete delle religioni, delle legislazioni, delle arti, delle scienze; questo fatto, dico, costituisce la confutazione pratica del principio di Schopenhauer, teoricamente inconfutabile perchè la nostra esperienza logica non può raggiungere la sfera dell'universale.

Ma ho detto che *solo in apparenza* la dottrina pessimista di Schopenhauer non sembra derivare da premesse speculative, bensì etiche.

In realtà, il pessimismo schopenhaueriano non è se non una delle fatali conseguenze a cui conduce la concezione idealista.

L'idealismo può essere ottimista o pessimista: le sue premesse possono autorizzare l'una o l'altra alternativa. E perchè? Perchè una volta ammesso che la relatività, il finito, il dolore, il male, l'ingiustizia, la morte fanno parte costitutiva della Realtà suprema, della sostanza medesima dell'Essere, il problema diviene semplicemente una questione di misura: nessuno può, in sede metafisica e sentimentale, contestare a un pensatore il diritto di dosare in maggior copia il male e la morte, anzichè il bene e l'immortalità, nella sfera dell'Essere.

Questo « diritto di scelta » non avviene nella concezione trascendentalista. In questa Dio è concepito perfettissimo, compiutissimo, buonissimo in se stesso; indipendentissimo dalle contingenze della creazione; il male non tange Dio se non in quanto gli piaccia o non

gli piaccia, grazie alla sua infinita misericordia, di assumersene il carico. In sè e per sè il male è affar nostro, di natura e di uomini, forniti, potenzialmente, della virtù di combattere e di annullare il male e la morte.

Certo, anche questa concezione ha un suo lato indimostrabile; cioè è un atto di fede. Ma noi potremmo rinunciare ad essa soltanto a patto che l'altra concezione non fosse anch'essa fondata sulla fede; che essa ci offrisse veramente una spiegazione logica ed esauriente delle misteriose contraddizioni dell'universo.

Ora, la concezione pessimista, come del resto qualsiasi altra concezione immanentista, è ben lungi da ciò.

Se gli atei ci chiedono: « perchè Dio permette il male ? perchè Dio crea il mondo ? », noi domandiamo: « perchè la Volontà, che sta così felice nel suo « beato Nulla », esce da questo Nulla, e dopo aver compiuto la lunga odissea delle esperienze, giunge al bel risultato di constatare che non valeva la pena di far l'esperienza, anzi valeva meglio non farla ? E a che cosa ha servito tutto questo dolore, se il nulla ritorna nel nulla ? ».

Mistero per mistero, fede per fede, logica per logica, sembra a noi preferibile — e tale è il consenso dell'umanità — che il dolore abbia una sua concreta utilità, che il male esista, ma il bene, nella dinamica universale, prevalga. E una reale prevalenza non è se non si concepisca un punto dell'universo — e questo punto è Dio — il quale ne sia esente. Ed esente non può essere se non il Dio concepito al di fuori della creazione: il Dio della trascendenza, il Dio di san Tommaso e di Dante, di Vico, di Campanella, di Rosmini e di Gioberti.

Manca nella tradizione italiana una grande filosofia del pessimismo, così come manca una grande filosofia materialista, appunto perchè manca la tradizione idealista che apre il varco all'una e all'altra alternativa. Le radici del materialismo e del pessimismo sono in India per i tempi antichi, sono, per i tempi moderni, in Germania, popolo che ha tanti punti di contatto col genio indiano. Lo stesso pessimismo che affiora, dai libri biblici, nell'*Ecclesiaste*, non è probabilmente, se non un'importazione orientale; e altrettanto possiamo dire della Grecia, la quale, d'altronde, non assurse, se non parzialmente in Platone, compiutamente in Aristotele, al concetto del Dio trascendente, e alimentò appunto, col pensiero di questi due filosofi, il grande sistema cristiano.

Ma ripudiato, in Schopenhauer, il filosofo teorico, resta da esaminare l'artista. E qui non vi può essere se non ammirazione e consenso.

Combattendo il pensiero di Schopenhauer non intendendo compiere un atto di intolleranza. Ogni grande filosofia, quando il suo autore si eleva alle altezze del genio, ha una sua ragion d'essere, in quanto interpreta ed esprime una parziale realtà dell'universo. Schopenhauer interpreta questa tremenda realtà del dolore. Ciascuno di noi ha la sua ora, il suo anno — e taluno forse l'intera vita — in cui il dolore occupa tutta l'anima. E allora avviene di Schopenhauer ciò che avviene di tutti gli scrittori pessimisti: i suoi libri si trasformano in opera consolatoria. Dolore comune, mezzo gaudio: il filosofo dei *Parerga* solleva a sistema la comunione del dolore.

Voi assaporate il suo pessimismo, con voluttà, come l'ebro aspira l'oppio. Sapete che esagera, siete pronto a smentirlo, per la gloria, per l'amore, per la ricchezza, ma voi amate, nella sua opera, direi quasi l'atto di una spirituale vaccinazione del dolore, di quel dolore che vi ha colpito e che sentite sempre pronto all'agguato.

E quale arte la sua ! Egli è uno straordinario scrittore; è tedesco e non ha nessuno dei difetti tedeschi: il suo pensiero è chiaro, semplice, pur toccando ed esaurendo tutti i temi della più profonda filosofia. È pessimista, ma in realtà prende sul serio la vita per il fatto stesso di essere un grande artista della parola. L'arte lo riconcilia, più di quanto egli stesso non avverta, con la vita che speculativamente egli nega. L'artista tradisce il pensatore, il platonico prende la mano al buddista. Tra il mondo come volontà e il mondo come rappresentazione, tra la negazione e l'affermazione, tra il non essere e l'essere, tra la morte e la vita, egli pone il mondo delle idee, il cielo della bellezza pura, nella contemplazione del quale il molteplice dimentica, per un istante, se stesso, sospende il proprio dolore, arresta la morte.

È singolare che la più geniale estetica moderna sia stata formulata da un pessimista il quale, negando la vita, dovrebbe coerentemente negare uno dei più profondi e concreti atti della vita: l'arte.

Altri si è chiesto se, in realtà, Schopenhauer non debba apparire come uno dei maggiori ottimisti. Certo è che basterebbe eliminare la terza fase del suo processo filosofico (la volontà che nega la rappresentazione) e trasformare la seconda fase in quella defini-

tiva (la volontà che si contempla nella pura obbiettività dell'arte) per poter considerare Schopenhauer come uno dei massimi platonici moderni.

Ma la genesi idealista del suo pensiero, il momento storico di esaurimento dell'idealismo panteista, del quale egli doveva essere l'interprete e lo strumento, non potevano non condurlo ai rigori del pessimismo sistematico, così come al suo pessimismo non poteva non seguire il materialismo.

Del resto, come ho detto, il sistema di Schopenhauer è un prodotto caratteristico della razza tedesca. Questo valore si rivela nella eccezionale influenza da lui esercitata su colui che, per molti aspetti, contende a Goethe la gloria di costituire il genio artistico rappresentativo della stirpe: Riccardo Wagner.

Acutamente è stato osservato che il pensiero filosofico di quel sublime poema del germanesimo che è la *Tetralogia*, è un misto di Hegel e di Schopenhauer con la prevalenza finale di quest'ultimo. Poema panteista e ateo nel medesimo tempo.

Il dio dei Nibelungi non è il Dio, superiore alla creazione, del cristianesimo, ma l'entità panteista, la quale si mescola alla materia, ne subisce le metamorfosi ed è dominata alla sua volta, dal fato oscuro e impersonale interrogato dalle Norne.

Io non so se sia lecito trovare un riscontro tra la concezione filosofica che in un poema nazionale si conclude con la catastrofe schopenhaueriana del *Crepuscolo degli Dei* e la tragica vicenda del sogno imperiale tedesco.

Credo, in ogni modo, che, una volta apparso nel mondo il cristianesimo, non si possa costruire una civiltà universale e secolare, se non si assume a modello il principio teologico ed etico, genuinamente cristiano, di un Dio cosciente e onnipotente che risplende, immutabile e assoluto, sull'incessante divenire dei mondi.

(1930).

FECHNER

Fechner (1801-1887) deve la sua mondiale celebrità scientifica alle teorie e ricerche intorno alla *Psicofisica*, un ramo della psicologia da lui fondato, e inteso a studiare i rapporti esistenti tra i fatti psichici e i fatti fisici, rapporti ch'egli credette di poter riassumere nel principio che «la intensità delle sensazioni aumenta in proporzione aritmetica, quella degli stimoli in proporzione geometrica».

Assai meno noto al pubblico italiano è, invece, il Fechner filosofo mistico, autore di molte opere, tra le quali emergono la *Nanna, o della coscienza delle piante*, il *Zend Avesta o sulle cose del cielo e della terra*, i *Tre motivi e fondamenti della fede*, la *Concezione luminosa opposta alla concezione tenebrosa*, e, celebre sopra ogni altra, il *Libretto della Vita dopo la Morte* pubblicato nel 1836.

Per comprendere la genesi e lo spirito di questo «Libretto» che può considerarsi una delle più profonde opere mistiche del secolo scorso, bisogna tenere presenti le teorie sull'anima e sulla natura svolte dall'autore in altri libri e soprattutto nella *Nanna* e nel *Zend Avesta*.

Il Fechner fondamentalmente afferma che tutti gli esseri della natura sono coscienti: dalla pianta all'animale, dall'uomo alla terra e agli astri, esiste una gradazione di coscienze, ciascuna delle quali è parte d'una coscienza più vasta, sino a quella massima che tutte le collega e comprende: Dio.

In merito al problema peculiare che ora ci interessa — quello della coscienza umana — il Fechner ritiene che la coscienza comune, quella che costituisce la momentanea personalità, non è *tutta* la coscienza: tra la coscienza *personale* e quella *universale* esiste una *soglia* di comunicazione, grazie alla quale l'uomo è, anche inconsapevolmente, in rapporto con tutte le altre coscienze. Qui il lettore riconoscerà un'innegabile analogia fra la teoria del Fechner e quella del *subliminale* del Myers, e pertanto è curioso ad osservarsi che il Myers, nella sua opera massima, non citi il pensatore tedesco.

* * *

Alla domanda: se, con la morte, l'individualità dell'uomo è riassorbita, vuoi da altre entità spirituali superiori o inferiori, vuoi addirittura dalla coscienza universale, vale a dire se cessa di esistere, il Fechner risponde negativamente, sostenendo la sopravvivenza dell'individualità; e la trattazione di tale argomento costituisce l'aspetto più singolare della sua teoria. Molte, e spesso acute, sono le argomentazioni ch'egli adduce per dimostrare la possibilità di coesistenza dell'uno e del molteplice, dell'individualità immortale e dei rapporti universali (potenziali ed effettivi) di essa con tutte le altre anime personali, in una suprema unità. Scrive egli tra l'altro:

Ma tutti i cerchi di esistenza in cui è disposta la vita degli spiriti dell'al di là non si confondono? E com'è possibile che le loro vite innumerevoli si incrocino senza turbarsi, errare, confondersi? Chiediti com'è possibile che innumerevoli

onde sonore si incrocino nella stessa aria, che innumerevoli onde di luce si confondano nello stesso etere, che innumerevoli onde di memoria si incrocino nello stesso cervello, che infine innumerevoli cerchi di vita degli uomini, in cui si prepara il loro al di là, si intreccino già in questo mondo senza turbarsi, errare, confondersi. Anzi con ciò si produce una vita superiore, un'armonia superiore di onde e di ricordi che abbraccia tutti i viventi dell'al di qua e infine anche quelli dell'al di là.

La morte non solamente non annulla l'individualità, ma la rimette in contatto con le persone care scomparse, coi genî, coi santi, restituendola alla sua più ampia coscienza:

Già ora i morti sono connessi coi vivi, come i vivi stessi fra loro, per via di innumerevoli elementi comuni, ma solo quando la morte scioglie il nodo che il corpo stringe intorno all'anima di ogni vivente, al collegamento della coscienza concorrerà anche la coscienza del collegamento.

Per spiegare come sia possibile la sopravvivenza spirituale al dissolversi del corpo, e come precisamente tale dissolversi possa dare origine a una più alta e potente affermazione dell'anima, il Fechner si vale di una analogia:

Ma come può l'uomo, dopo la morte del corpo, far senza del cervello, così artificiosamente costruito che portava ogni movimento del suo spirito, che, perfezionato dai movimenti dello spirito, li accoglieva in sempre maggiore quantità e ricchezza ? Era esso foggiato inutilmente ? Chiedi alla pianta come può far senza del seme così artificiosamente foggiato che per il getto del germoglio interiore si era anche più sviluppato in sè stesso ! Era esso foggiato inutilmente ?

Secondo Fechner, dunque, la teoria dell'immortalità individuale non è in contraddizione col monismo. Già nella vita ordinaria, la coesistenza dell'individualità e dei rapporti di essa con le altre individualità, si manifesta in duplice modo: con quello normale « delle influenze reciproche per mezzo della parola, dell'esempio, dello scritto, dell'azione », e con quello anormale o sovranormale del sonnambolismo, della telepatia ecc.

Ma questa comunione non è solo tra viventi; è anche tra viventi e morti. Per mezzo della corrente che fluisce oltre la « soglia », le anime dei viventi comunicano, nel pieno senso della parola, coi morti. Di questa comunione generalmente noi non abbiamo coscienza, ma ciò non vuol dire che essa non esista; anzi il Fechner ritiene possibile di pervenire a codesta coscienza, in modo che ciascuno di noi possa realizzare, nella sua profonda interiorità, la consapevole « corrispondenza d'amorosi sensi ». E come ? Col pensiero continuo, col culto, che rievochi nella memoria la cara anima scomparsa.

Il Fechner s'indugia in modo particolare su questa persistenza tutta interiore di rapporti, in quanto si rende conto che, per la maggioranza, un simile modo di sopravvivenza non è sufficientemente concreto. Egli scrive, infatti:

Certo questa continuazione ideale di vita a noi appare soltanto come un'astrazione e il perpetuarsi dell'azione dello spirito dei morti nei viventi solo come un'immagine vuota. Ma ci appare così solo perchè noi non abbiamo sensi per percepire gli spiriti nel loro vero essere, che riempie e penetra la natura, e possiamo solo conoscere i punti di collegamento della loro esistenza con la nostra, la parte con cui essi sono radicati

in noi e che appunto ci appare sotto forma di quelle idee che si sono trapiantate da essi in noi.

Riguardo ai legami e alle sanzioni postume della vita il Fechner assevera:

Ogni uomo valente si ridesta nel mondo di là con un organismo che si è creato egli stesso, comprendente in sè un'unità di infinite creazioni, azioni, momenti spirituali, che avrà un'estensione maggiore o minore, una maggiore o minore forza di svolgimento a seconda che lo spirito dell'uomo stesso in vita avrà lasciato impronta più larga e più forte. Ma di colui che rimase attaccato alla terra, e usò il suo spirito solo per muovere, nutrire, divertire la sua materia, rimarrà solo un essere senza significato. E così il più ricco diventerà il più povero, se egli avrà speso il suo denaro solo per risparmiare la sua forza, e il più povero il più ricco, se avrà speso la sua forza per guadagnarsi onestamente la vita.

Tale essendo la teoria fechneriana degli Spiriti, si potrebbe, a tutta prima, concludere che il grande scienziato tedesco sia stato tra i primi fautori della Ricerca Psicica, sorta appunto durante gli anni più belli della sua operosità. Invece, egli assunse un atteggiamento ostile e tale lo mantenne sino alla morte, avvenuta, come si è detto, nel 1887.

Non già ch'egli negasse la realtà della fenomenologia sovranormale. Anzi, egli l'ammetteva in tutte le sue gradazioni, dai presentimenti e dalle visioni sino alle apparizioni degli spiriti. Ma egli si rivelava ligio alla comune mentalità affermando che « questi non sono segni di vita sana dell'al di qua »:

L'al di qua deve costruire il corpo dell'al di là solo per l'al di là, non già vedere e sentire col suo occhio e col suo

orecchio. Non prospera il bocciolo che si fa sbocciare prima del tempo. E se si può convalidare la fede nell'al di là con la fede per queste tracce del suo risplendere nell'al di qua, non la si deve però fondare su di esse. La fede sana si basa su ragioni e si conchiude nei più alti punti di vista della vita normale, mentre essa stessa fa parte di questa normalità e ne interessa le conclusioni supreme.

Più specialmente in merito alle apparizioni di spiriti, il Fechner alludendo a quelle propriamente dette, cioè obbiettive, insiste:

I morti non devono trovarsi coi vivi in questo modo. È già una mezza morte del vivo il vedere i morti così chiaramente da vicino, ma oggettivamente come essi si possono vedere fra loro; quindi il brivido dei vivi davanti a una tale apparizione dei morti. . . . quindi la favola — e solo favola? — che si aggirino solo spiriti che non sono completamente re-denti e sono attaccati ancora al di qua da una pesante catena.

. . . Però in questo campo di malattia spirituale la fede stessa minaccia di degenerare in superstizione. La cosa più semplice, per preservarsi dalla venuta degli spettri, è di non credere alla loro venuta, poichè credere che essi vengano, vuol già dire andar loro incontro a metà strada.



Come spiegare questo atteggiamento del Fechner? In parte, tenendo conto della mentalità pietistica della sua casa, per antica tradizione composta di pastori protestanti, in parte per la sua diffidenza scientifica contro la superstizione. Tuttavia il pietismo e lo scien-tificismo — estremi che si toccano — non possono essere considerati i soli, e forse neppure i principali, elementi

di simile ostilità: essa ci sembra rispondere, abbastanza logicamente, alla concezione *idealista*, e non già *spiritualista*, del Fechner; alla preponderanza, cioè, del fattore *pensiero* e *astrazione* nel suo sistema.

Il Fechner, come abbiamo veduto, si è sforzato di contenere il bisogno, la fede, la certezza della sopravvivenza, nella sfera ideale del ricordo, nelle plastiche capacità creative del pensiero. Ma l'infallibile istinto dell'umanità non si lascerà mai convincere da una simile tesi. La « superstizione » che *materializza* la credenza negli spiriti dei morti, è più sapiente dei Sapienti.

L'idealistico errore di prospettiva commesso dal Fechner lo ha condotto anche ad un'affermazione gratuita, e cioè che la cosa più semplice per preseverarsi dagli spiriti sia quella di non credere alla loro venuta. Chiunque abbia qualche cognizione in materia, sa che il fatto spiritico è, nella maggior parte dei casi, spontaneo, impreveduto, inevitabile. In qualunque parte del mondo, in qualsiasi epoca, in qualsiasi fase di civiltà, in qualsiasi ambiente, compreso l'agnostico e lo scettico, la misteriosa fenomenologia si presenta e persiste, con caratteri precisi, uniforme nella sua immensa varietà. Essa è un *fatto*, e, perchè tale, doveva sorgere il giorno in cui finalmente si applicasse, anche nel suo studio, il metodo sperimentale ed induttivo dell'analisi e della comparazione.

Pietismo, scientificismo, idealismo sono le tre cause che hanno condotto il Fechner alla conclusione che la fenomenologia « spiritica » costituisce una *malattia* che è pericoloso coltivare. Anche il pietismo, poichè non è fuori luogo osservare come la teoria « patologica »

dello scienziato risponda, sostanzialmente, a quella « diabolica » della Chiesa.

Ora un simile atteggiamento, se appare, non diciamo legittimo ma comprensibile, da parte della Chiesa, è ingiustificabile da parte di uno scienziato, anche se l'interpretazione « patologica » rispondesse a verità; da parte di uno scienziato soprattutto come il Fechner, che è ritenuto il vero fondatore della psicologia sperimentale.

Supponiamo, per un istante, che l'interpretazione del Fechner sia integralmente vera. Chi non s'avvede che l'atteggiamento da lui consigliato sopprimerebbe tutte le scienze che vertono sulla malattia, sulla delinquenza, sull'anormalità in genere? Qui si parla dal punto di vista scientifico. Se la parte dell'al di là più accessibile a noi, quella i cui richiami sono più facili e frequenti, sembra presentare gli inquietanti caratteri di ciò che noi definiamo (e bisogna stabilire fin dove abbiamo ragione) *patologia*, che significa?

Se essa è veramente « al di là » cessa forse di esser tale, solo perchè patologica? Ora questo deve premere a noi, all'umanità: afferrare, qualunque esse sieno, le prove obbiettive, i segni tangibili nella materia e nella energia, di quel mondo spirituale che vive e agisce oltre le comuni dimensioni della nostra vita. Se un al di là, così dimostrato, si rivelasse più terribile e doloroso del nostro mondo, esso non sarebbe, forse, meno utile di quel perfetto Paradiso che è la condizione alla quale molti uomini si degnano credere nell'al di là. Non sarebbe, davvero, intempestivo che un giorno la Scienza dimostrasse sperimentalmente l'esistenza nell'al di là di qualche cosa somigliante all'Inferno. Forse

una simile dimostrazione eserciterebbe sull'umanità un'influenza più efficace di quella esercitata da certi sistemi filosofici, politici ed economici costruiti in astratto, coi quali si pretende educare e salvare la società.

Ma tutto ciò noi abbiamo detto per ipotesi assurda, chè, sia dal punto di vista della tradizione, sia da quello dello stato attuale della nostra ricerca, la teoria « patologica » non può riferirsi se non a una parte della fenomenologia, e la *favola*, come si esprime il Fechner, « che s'aggirino solo spiriti che non sono completamente redenti » è veramente una favola.

Favola dal punto di vista della tradizione, poichè si può facilmente documentare che l'ultimo, il più stabile fondamento obbiettivo di convinzione per tutte le fedi filosofiche e specialmente religiose è sempre stata la fenomenologia trascendente, dalle profezie ai miracoli, dai sogni ammonitori alle risurrezioni. È vero che, appunto per questo, i razionalisti hanno sempre considerato come patologico tutto il fenomeno religioso; ma questa non è certo la tesi sostenuta dal Fechner e da altri analoghi pensatori; e qui, non abbiamo, a tale proposito, motivo di confutazione.

Ben altrimenti del Fechner intravvide il valore scientifico e nello stesso tempo filosofico e religioso della fenomenologia « spiritica » un pensatore che abbiamo già nominato, il quale pur muoveva dalle medesime premesse generali verso l'identica finalità del Fechner: alludiamo a Federico Myers. In questa fenomenologia il Myers intravedeva, anzichè un elemento patologico da evitare, il peculiarissimo mezzo della civiltà moderna per stabilire la conferma, *positiva e*

scientifica, del fatto centrale del Cristianesimo: la risurrezione di Gesù; quella risurrezione considerata come il concreto, essenzial fondamento del Vangelo, secondo la parola di Paolo: « Se Cristo non è risorto è vana la vostra fede ».

Scrive dunque il Myers:

Da duemila anni esiste nella maggior parte dei paesi civili una credenza per la quale la sopravvivenza alla morte corporale fu indiscutibilmente provata da alcuni fenomeni che a un dato momento furono osservati in Palestina; e fuori della stessa credenza cristiana tutti gli uomini guidati o dalla ragione o dall'istinto, o dalla superstizione, hanno sempre creduto che esistano certi fenomeni spirituali comprovanti l'esistenza di una vita i confini della quale oltrepassano quella che noi conosciamo. Ma finora nessuno di coloro che, per ragioni vaghe o ben definite, credono che la questione possa essere risolta o che sia stata già risolta grazie all'osservazione umana ed a fatti obbiettivi, ha compiuto alcun serio tentativo per stabilire un accordo tra una simile fede ed i risultati della scienza. Nessuno si è sufficientemente occupato di confermarla, di spiegarla, di cercarne le analogie; tutti si sono contentati soltanto di confinare le loro convinzioni relative a questi capitali problemi in un compartimento isolato del loro cervello, compartimento consacrato alla religione e alla superstizione, non alla osservazione ed alla esperienza.

Contrariamente, dunque, al Fechner la cui tesi, se accettata, implicherebbe, a rigore, il disinteresse, oltre che religioso, anche filosofico e scientifico per la fenomenologia in questione, il Myers auspicava per essa le basi di una nuova scienza, traendone una speranza religiosa che noi qui rievochiamo, non già per confon-

dere l'elemento scientifico col religioso — due termini la cui convergenza noi stessi consideriamo, anche nel nostro campo, tuttora lontana — ma perchè, nel caso specifico, l'opera del Fechner, muovendo dalla filosofia e dalla scienza, assurge all'alta sfera del problema religioso.

(1921).

BERTRANDO SPAVENTA

Riassumiamo la tesi svolta da Bertrando Spaventa nel libro: *La Filosofia italiana nelle sue relazioni con la Filosofia europea*.

Se si può parlare, egli osserva, di una filosofia nazionale rispetto ai popoli antichi (India e Grecia) è assurdo, invece, sostenere che esistano filosofie nazionali moderne. La filosofia moderna è un complesso al quale ciascun popolo ha collaborato con specifici contributi, ma il suo carattere è internazionale.

Sviluppando il concetto dello Spaventa, i suoi seguaci hanno istituito un paragone tra la filosofia e la scienza. Esiste forse una scienza italiana contrapposta ad una scienza tedesca o inglese o francese? Si può parlare di una *chimica italiana* o non piuttosto della *chimica in Italia*?

Rispondo, innanzi tutto, negando la validità del parallelo, in quanto contesto (1) che la filosofia sia prevalentemente scienza anzi che arte, e non sappiamo se gli assertori dell'anazionalismo siano disposti a negare la nazionalità della poesia e dell'arte in genere. Ma debbo aggiungere che, pur accettando la legittimità del raffronto, la tesi in questione non è sostenibile, perchè anche la scienza risponde al carattere peculiare dei popoli. Basti citare un esempio. Come mai

(1) Vedi nel mio libro: *La Missione d'Italia nel mondo* (Fogliano, Campitelli 1928) il cap.: *Per il rinnovamento della filosofia italiana*.

l'Italia non ha partecipato in modo essenziale alla scienza del vapore, mentre ad essa si debbono tutte, senza eccezione, le scoperte fondamentali nel campo dell'elettricità ? Una profonda ragione di questo fatto deve esistere, e si collega a specifiche caratteristiche naturali, etniche e psicologiche della nostra nazione.

Mutatis mutandis, altrettanto si può affermare della filosofia. A mio parere, la questione è dallo Spaventa inesattamente impostata. Chi mai può discutere, in qualunque ramo dello scibile, la legge delle reciproche influenze e collaborazioni tra popolo e popolo ? È forse possibile delineare una storia della letteratura italiana, prescindendo dalle derivazioni francesi, o una storia della letteratura inglese, tacendo le influenze italiane ?

Applichiamo rigorosamente tale principio e giungeremo all'assurdo di negare l'esistenza di una storia italiana perchè non è possibile narrarla eliminando da essa le influenze degli altri popoli.

La questione della nazionalità filosofica vuole essere, dunque, diversamente impostata, nel senso che noi dobbiamo isolare dalla filosofia di una nazione quelli che, attraverso i secoli, ci risultano come i caratteri *prevalenti* di essa. Chiedetevi se esistano e quali siano i caratteri comuni dei massimi pensatori italiani, e avrete, implicitamente, determinato la nazionalità della filosofia italiana.

Orbene, questi caratteri comuni esistono.

Nessuno potrà mai dimostrare che la filosofia italiana non si riveli prevalentemente trascendentalista, di fronte alla filosofia tedesca prevalentemente imma-

mentista. E perchè, nei suoi massimi pensatori, l'Italia è transcendentalista? Perchè l'Italia rappresenta il genio della Sintesi, e non vi è sintesi là dove non prevalga il concetto della Transcendenza.

E quando decade il pensiero italiano? Precisamente quando nel concerto del pensiero europeo prevale il pensiero degli altri popoli tendenzialmente immanentista. Esempi indiscutibili: il Settecento, in cui l'unico grande pensatore, il Vico, muore quasi inapprezzato da noi, corrotti dal sensismo francese e inglese; la seconda metà dell'Ottocento, nella quale l'Italia raggiunge il suo massimo fastigio nel sistema dell'Ardigò che è un mediocre sistema, anche se storicamente rappresentativo.

Ma quando l'Italia dà segni di riscatto anche civile, questo riscatto si manifesta, nel pensiero, con un deciso ritorno alla Transcendenza. E tra gli stessi transcendentalisti, la maggiore o minore loro italianità si misura dalla loro maggiore o minore concezione realistica del Transcendente. Gioberti esercitò un'influenza intellettuale e civile assai più vasta del Rosmini, in quanto il Roveretano, pur serbandosi transcendentalista, piegò maggiormente verso l'immanentismo, con la teoria, di sapore kantiano, dell'Ente possibile. La grande polemica che pochi anni prima del '48 si imperniò sulla questione dell'ente possibile e dell'ente reale, ebbe un contenuto altamente nazionale e la vittoria conseguita dai giobertiani, fu, in ultima analisi, una vittoria della tradizione italiana.

Ho detto poc'anzi che l'Italia rappresenta il genio della Sintesi. Tanto ciò è vero che lo stesso Spaventa, per la medesima profondità del suo pensiero, è costretto

a riconoscere tale genio come il carattere peculiare della filosofia italiana. Egli scrive:

La filosofia italiana è da per tutto; è in sè tutta la filosofia. Ella non è un particolare indirizzo del pensiero, ma, direi quasi, il pensiero nella sua pienezza, la totalità di tutti gli indirizzi. Io non parlo dell'Italia antica; la sua filosofia è parte della greca. Parlo dell'Italia moderna, di quella che deve essere, come ha detto una verace parola, l'Italia degli italiani. Questa universalità, in cui si raccolgono tutti gli opposti, questa unità armonica in cui si riassumono tutti i lati dell'ingegno europeo, è appunto il nostro genio nazionale. Essa ci ricorda l'universalismo dell'antica Roma, meno la sua forma astratta. Questa natura potente, varia, complicata, esige, per formarsi, un lungo e difficile lavoro. Essa ha a lottare non solo con gli altri popoli, ma con se stessa. Per essere davvero, essa deve superare sè medesima. Così non è senza ragione, se l'Italia è venuta l'ultima ad assidersi nel convito delle nazioni e se deve ancora lottare per essere signora di sè.

Parole di sacrosanta verità. Se non che, non è possibile che codesto *sintetismo* del genio italiano non corrisponda a una specifica tradizione, per così dire, propriamente *tecnica*. In altre parole, deve esistere una formola prevalente nel nostro pensiero speculativo, e questa formola è il trascendentalismo, perchè soltanto esso può costituire il comune denominatore, e nello stesso tempo il legame potenziatore di tutte le dottrine e attività umane. La trascendenza comprende l'immanenza, e non viceversa; soltanto il trascendentalismo comprende nella sua pienezza la religione e può riconoscere, senza sopravvalutarla o svalutarla, la scienza.

Si può indicare in Bertrando Spaventa l'esempio tipico della schiacciante influenza che la filosofia tedesca esercitò sugli stessi spiriti più italiani della seconda metà del secolo passato; tanto che occorsero più di cinquant'anni prima che la filosofia italiana, accennasse a recuperare una maggiore coscienza di sè. Purtroppo, non si tratta, fino ad oggi, che di semplici accenni: manca, tuttavia, intorno ai nostri filosofi quel fervore di ricerche, necessario per approfondirli e rivelarli; manca, sopra tutto, quel preliminarne convincimento intorno alla natura della filosofia italiana, senza il quale è impossibile orientarsi, in modo fecondo, nel complesso labirinto del nostro antico pensiero.

(1926).

VITO FORNARI

Ho spesso richiamato l'attenzione sulla *Vita di Gesù Cristo* di Vito Fornari, la quale, nonostante le ripetute edizioni, si può considerare quasi ignota al pubblico profano, talchè, quando apparve la *Storia di Cristo* del Papini, quasi nessuno rammentò quella, ben altrimenti importante, dell'abate Fornari.

*
* *

Quando il Fornari intraprese a comporre questa sua opera, la cristologia divulgativa era divisa in quattro correnti: razionalismo antireligioso e anticristiano; razionalismo storico; razionalismo teologico protestante; apologetica cattolica.

Il razionalismo anticristiano, riprendendo motivi già apparsi ai tempi dell'Enciclopedia, si propose di demolire la veridicità e la santità della narrazione evangelica, giungendo sino agli estremi di negare l'esistenza del Cristo o di classificare Gesù tra i paranoici e i degenerati, con l'ausilio, per quest'ultimo aspetto, della falsa applicazione del positivismo lombrosiano.

Il razionalismo storico, abolendo tutti gli elementi teologici, religiosi e mistici, intendeva restituire a Gesù la semplice statura umana, sia pure concedendogli il posto più elevato nella storia della civiltà (Renan).

Il razionalismo teologico protestante agì in senso diametralmente opposto: accentuò la concezione teologica del Cristo cosmico sino al punto di obliterare il

Gesù terreno (Strauss); talchè dagli epigoni di questa interpretazione si giunse fatalmente alla concezione modernista del « mito » di Cristo che, per vie opposte, e negli effetti pratici, si congiungeva alla negazione del Cristo storico formulata dagli antireligiosi.

Quanto all'apologetica cattolica, essa ebbe, bensì, il merito di evitare tutti gli estremi, ma da essa pur troppo, non uscì una sola opera capace di superare la sfera dei lettori clericali e di imporsi al vasto pubblico profano. Il timore di incorrere nell'eresia, suscitato dai rigori della censura ecclesiastica (preoccupata di difendere la disciplina intellettuale della Chiesa e sostenuta dagli elementi conservatori, quasi giustificati dalla trionfale baldanza del materialismo) tarpò le ali degli scrittori cattolici, nessuno dei quali raggiunse la fama mondiale di Strauss e di Renan.

Lo stesso Fornari, che pur ci ha dato un'opera superiore a quelle del tedesco e del francese, non fu apprezzato in giusta misura dal pubblico, anche per una ragione che non è lecito oggi nascondere, e cioè che contro di essa non mancarono le diffidenze e le ostilità nel campo medesimo dei cattolici, mentre il suo esplicito carattere cattolico, manifestato nel momento culminante del materialismo e alla vigilia della caduta del potere temporale, non poteva non suscitare l'indifferenza, l'incomprensione e l'avversione della cultura laica.

*
* *

Oggi, mutati i tempi, mi auguro che l'opera del Fornari sia per essere giudicata quale io l'ho sempre ritenuta: la più grande *Vita di Cristo* composta

sino ad oggi. E deve essere motivo di giusto orgoglio il fatto che essa sia stata scritta da un autore cattolico ed italiano.

In qual senso dobbiamo noi considerare quest'opera come la più grande del genere? Nel senso che, pur accettando nella sua più ampia e profonda modernità la concezione del Cristo cosmico, essa, contrariamente a quella dello Strauss, salva con rigorosa pienezza il Cristo uomo, il Cristo storico.

È una biografia, come quella del Renan, ma una biografia, la quale, al fatto della nascita umana, propone, nè più nè meno, quell'antefatto che si chiama la creazione del mondo.

Gesù è vero Dio e vero Uomo. Come vero uomo ha la sua storia terrena; come vero Dio, la sua vita non incomincia dalla culla di Betlemme, ma dalla creazione del mondo, anzi, al di là della stessa creazione del mondo, dall'esistenza *ab aeterno* della Divinità.

Il libro del Fornari comincia con questa meravigliosa immagine:

Gesù Cristo così venne al mondo, come arriva a noi una persona di cui abbiamo già udito il suono dei passi.

Il mistero della teandria è collocato nel nodo stesso che avvince la natura a Dio. Cristo è il pernio, non della sola umanità terrestre, ma dell'universo infinito; in Lui la creatura finita attinge l'infinito, conquista l'immortalità.

E perchè Cristo è guida all'immortalità? Perchè Egli, realizzando in terra la sostanza stessa della propria persona, accettando di versare lacrime umane,

di patire il dolore e la morte, ha rinnovato il contatto dell'uomo con Dio, ha nuovamente teso all'uomo la scala spirituale del Cielo.

Nell'istante dell'Incarnazione fu « nel creato, seminata la divinità », e la natura stessa incosciente, tende alla luce smaniosamente ed è in travaglio di parto e geme aspettando la liberazione.

Non si può comprendere la vita di Cristo senza approfondire la storia di ogni filosofia, di ogni scienza, di ogni arte. Non si può *narrare* la vita di Cristo senza approfondire che cosa siano il tempo e lo spazio, la materia e l'energia. E questa *Vita di Cristo* ha capitoli su tali e analoghi temi.

Se Cristo, nella storia delle origini, dello svolgimento, e della fine della civiltà, costituisce il pernio della vita umana, è necessario, per narrare la sua vita, delineare una storia dei popoli e delle vicende, delle scoperte e dei pensieri d'ogni tempo e d'ogni luogo.

Tutta la teologia, tutta la storia, tutta la scienza, tutto l'amore.

La grandezza del Fornari consiste nell'aver presa la storia umana quale era stata concepita dal Rinascimento in poi, cioè l'universo di Copernico e di Galilei, la matematica di Newton e di Leibniz, la filosofia di Kant e di Hegel, e di avere riannodato e sottoposto tutto il complesso al sistema ortodosso cattolico, ponendo a fulcro la biografia di Dio-Uomo, e conseguendo, con questa ultima originale concezione, il mirabile intento di conferire nuovo spirito di vita, oserei quasi dire, nuovo significato alla teologia tradizionale esponendola ai lettori moderni con la loro medesima mentalità, col loro stesso linguaggio.

Egli ha affrontato l'immenso mondo eterodosso e lo ha conquistato a sè e alla Chiesa. Egli ha compiuto nei rapporti col mondo moderno un'opera che ha qualche analogia con quella di Sant'Agostino nei rapporti col mondo pagano. E dell'autore della *Città di Dio*, ritroviamo spesso nel Fornari l'altezza teologica, gli accenti passionali e mistici, i rapimenti lirici che trasformano in atto di vita, in carne e in sangue gli schemi filosofici.

La visione del Fornari tocca la sfera del sublime dantesco, e questo richiamo a Dante giustifica, alla sua volta, un altro richiamo. Di Giambattista Vico si è detto ch'egli ci lasciò una Scienza Nuova manchevole di una teologia e di una metafisica. Vito Fornari ha integrato Vico. Egli ha svolto la metafisica cattolica che era implicita nella filosofia della storia della *Scienza Nuova*; ha *provato*, teologicamente, il principio della trascendenza nell'immanenza, la possibilità del *divenire* nell'essere.

*
* *

Così profonda e vasta opera di coordinamento della tradizione col mondo moderno non era possibile senza che, qua e là, l'impeto non trascinasse l'autore sull'abisso dell'eresia. Ma nell'eresia (quando soccorra nei punti di maggior difficoltà, la chiosa che il nuovo editore saggiamente vi ha apposta) Vito Fornari non cadde. La sua opera reca l'*Imprimatur* ecclesiastico.

Ma è anche onesto avvertire che il Fornari non sarebbe forse stato in grado di comporre questo capolavoro cattolico se qualcuno non lo avesse preceduto

nella titanica impresa di rielaborare l'eterodossia di tre secoli a favore del cattolicesimo. Questo qualcuno fu Gioberti.

Giobertiano, fu, come è noto, il Fornari guidando, contro l'idealismo spaventiano, il giobertismo partenopeo.

Senza Gioberti la *Vita di Gesù Cristo* del Fornari non si spiega.

Il pensatore piemontese precedette il Fornari nel proposito di raccogliere quanto, nella filosofia di tre secoli, quasi tutta eterodossa, poteva essere incorporato nella tradizione cattolica, arricchendo la tradizione stessa di elementi speculativi e scientifici essenziali. In questa delicata opera di cernita, Gioberti (come per altra via il Rosmini) per la stessa novità dell'assunto, non poté evitare notevoli errori che gli valsero la condanna all'indice.

Ma si deve all'esperimento di Gioberti, al suo consapevole sacrificio, il fatto che Vito Fornari, riprendendo più tardi i materiali della *Protologia* e della *Filosofia della Rivelazione* e usufruendo della prima cernita compiuta dal maestro, abbia potuto compiere un'ulteriore selezione, dalla quale dovevano poi germinare la *Vita di Cristo* e le sue altre cospicue opere, pienamente ortodosse.

Con Vito Fornari abbiamo una visione del cattolicesimo adeguata alle esigenze della civiltà moderna; poche opere, più della sua, dimostrano la profonda vitalità del dogma cattolico, la possibilità di farlo corrispondere a qualsiasi sostanziale progresso scientifico della civiltà.

Non c'è, da parte dei cattolici, se non il dovere di comprendere questa perpetua futurazione del Vangelo,

di ampliare, senza esagerazioni, ma anche senza timidità, la via del rinnovamento, aperta, nel secolo XVIII, dal genio di Giambattista Vico e continuata (attraverso la difficile prova e, oserei dire, grazie agli stessi errori di Rosmini e di Gioberti) da Alessandro Manzoni e da Vito Fornari.

L'opera di questi sommi, intesa a rinnovare il pensiero cattolico, contro le deviazioni protestanti, ma facendo conto degli innegabili progressi della scienza laica, dimostra quale importanza abbia, nella storia futura del Cattolicesimo, il genio italiano.

Son fermamente convinto che il genio italiano, e soltanto esso, sarà in grado di recar il massimo contributo alla soluzione del problema intellettuale del Cattolicesimo, dalla quale dipende, più di quanto oggi non si avverta, la disciplina e la salvezza, anche sociale e politica, dell'Europa moderna.

(1930).

SPENCER

Il significato storico dell'opera di Spencer, analogamente a quella di Ardigò, consiste nel tentativo di comporre una nuova sintesi, una vera e propria *summa* del pensiero enciclopedico, eliminando gli elementi fondamentali della tradizione teologica: Dio, immortalità dell'anima, libero arbitrio.

Che cosa rappresenta questo triplice principio nella vita dell'umanità? Rappresenta la concezione di un *quid* stabile, immutabile, non solo nell'universo, ma nel genere umano. Con esso si suppone che la vita del mondo e dell'uomo si svolga su due piani: l'uno fisso ed eterno, l'altro effimero e mutevole.

In realtà, tutte le filosofie, sin dall'origine del mondo, hanno dovuto ammettere l'esistenza di questo dualismo, sia esso rappresentato, per limitarci all'Europa, dall'uno e dal molteplice di Pitagora, dalla metessi e dalla mimesi di Platone, dalla forma e dalla sostanza di Aristotele e degli scolastici, dal noumeno e dal fenomeno di Kant, dall'essere e dal non essere di Hegel, dalla volontà e dalla rappresentazione di Schopenhauer, dalla forza e dalla materia dei materialisti.

La diversità sostanziale a cui si può ridurre il caleidoscopio, veramente inesauribile, dei sistemi filosofici, consiste nel modo col quale essi conferiscono la precedenza logica all'uno o all'altro dei due aspetti della realtà, cioè nel fatto di porre a fondamento primo

dell'universo il principio stabile o il principio effimero, l'essere o il divenire, o meglio ancora: la *transcendenza* o l'*immanenza*.

Tutta la storia del pensiero speculativo e, per riflesso, anche dell'attività umana, non è se non un perpetuo alternare tra le filosofie dell'immanenza e quelle della trascendenza. I grandi istituti o le grandi durature epoche di civiltà corrispondono al momento temporale o spaziale, in cui riesce a predominare una filosofia che si propone e consegue l'equilibrio tra i due opposti. Ma l'equilibrio è sempre limitato e momentaneo: sembra che l'oscillazione tra l'uno e l'altro polo, costituisca una legge inevitabile, connessa alla dinamica dell'universo.

Anche le filosofie immanentiste sono costrette ad ammettere il principio opposto; se non che esse lo raffigurano negativamente, come una specie di vuoto metafisico intorno al quale gravitano e rotano le infinite realtà dell'universo. È superfluo aggiungere che le religioni, cioè le teologie propriamente dette, quasi tutte si riferiscono al concetto della trascendenza, mentre le filosofie propendono, in prevalenza, verso l'immanentismo. In ciò consiste, forse, uno dei più chiari segni distintivi tra religione e filosofia.

Il pensiero che predominò nel secolo XIX fu essenzialmente immanentista. Agli albori di quell'età, Emanuele Kant, con la sua *Critica della Ragion Pura*, offriva al mondo la più alta forma scientifica della concezione negativa della trascendenza, affermando una vera e propria soluzione di continuità fra l'eterno e l'effimero, tra la realtà in sè e la ragione umana, tra il noumeno e il fenomeno. Nè ci appare correttivo

sufficiente la ragion pratica che per la via morale annullerebbe il supposto abisso tra i due principii.

Qui giova essere espliciti, perchè si tratta di un punto fondamentale per l'esegesi di tutte le filosofie. Anche le filosofie che ammettono teoricamente un piano della realtà diverso da quello umano e naturale, con altre leggi, con altre dimensioni, appartengono egualmente all'immanentismo se a codesta realtà, a codesto piano diverso, sottraggono i principii della coscienza, della individuazione immortale e della libertà.

La trascendenza è vera trascendenza a patto che in essa siano inclusi gli attributi della natura e del mondo, adeguatamente trasfigurati, s'intende, ma nella loro precisa e positiva efficienza. Dio è Dio a patto di essere cosciente; di una coscienza infinitamente superiore a quella umana, ma che *comprenda*, non *escluda* questa.

Tale concetto della trascendenza vuole essere ribadito a proposito dei pensatori che succedero a Kant e l'opera dei quali non fu se non il drammatico tentativo di colmare la soluzione di continuità istituita dal loro grande predecessore.

Sostenero essi, bensì, che il contatto tra Dio e uomo è non soltanto di natura etica, ma anche di natura razionale; ma per far ciò sollevarono a troppa altezza l'uomo, facendo di lui, non soltanto una partecipazione, ma una condizione di Dio, sino al punto di affermare, poeticamente, che l'uomo crea Dio.

Kant aveva concepito la trascendenza, ma negativamente; essi la concepirono positivamente, ma in realtà la annullarono frazionandola nell'immanenza.

Kant fece come colui che, dovendo trasportare una grande e bellissima statua con le sole proprie forze, si avvede che il peso le supera e vi rinuncia; gli idealisti fecero come colui che, volendo a tutti i costi compiere l'operazione, frantumassero l'oggetto per trasportarlo a pezzi. Conseguirono l'intento, ma annullarono la statua.

Come ho detto, per quanto si riferisce alla genesi e allo sviluppo del positivismo e del materialismo nella seconda metà del secolo XIX, rimando i lettori al quadro storico che tratterò, nel capitolo seguente, per la filosofia di Ardigò. Se il primo cinquantennio vide il predominio dell'immanentismo idealista, il secondo vide il trionfo di quello materialista, secondato e direi quasi suscitato, per l'una parte dall'esaurimento dell'idealismo che si chiudeva col pessimismo schopenhaueriano, cioè col ritorno, in sostanza, alle posizioni kantiane aggravate dalla negazione della ragion pratica; per l'altra parte dall'enorme successo delle scienze pure ed applicate.

E anche qui, il dramma dei sistemi filosofici si impenna tutto sulla questione della trascendenza. I filosofi idealisti avevano tentato di tracciare una storia ideale dell'universo, una dinamica immanentista della creazione, conferendo il primato agli elementi della idea e dello spirito; i positivisti si proposero tracciarla capovolgendo i termini, cioè considerando come elemento fondamentale la materia o sostanza.

Idea o materia, spirito o energia, tutti questi pensatori coincidono nel contestare l'esistenza di un centro stabile dell'universo. Per gli uni, il processo del mondo

non è che il risultato dei rapporti ideali tra l'Io e il Non io (la materia è un riflesso dello spirito); per gli altri non è che il risultato dell'aggregazione e della disgregazione degli atomi (lo spirito è, in certo modo, un'emanazione della materia). Gli uni ebbero per formola il *divenire*; gli altri l'*evoluzione*. Evoluzione. Quale magica parola! Per cinquant'anni parve di aver trovato in essa la chiave definitiva del mistero del mondo. Il secolare problema della esistenza del molteplice, di un più e di un meno, dell'atomo e dell'idea, sembrò risolto nel senso di avere constatato un processo graduale e oscillatorio tra l'uno e il molteplice, tra l'omogeneo e l'eterogeneo, tra l'indistinto e il distinto. All'antica sapienza teologica era sembrato che il processo del meno che diventa più implicasse un piano ideale nel quale il più e il meno, il primo e l'ultimo, coesistessero simultaneamente. Se il più non preesiste per sè, come può il meno trarlo da se stesso? Come può l'atomo sollevarsi ad elemento, a pianta, ad animale, a uomo, se non esiste *a priori*, in qualche dimensione dell'universo, lo schema dell'elemento, della pianta, dell'animale, dell'uomo?

Questa fu l'obiezione che gli evoluzionisti, i quali ebbero appunto nello Spencer il loro più alto filosofo, non seppero pacificare. Essi non avvertirono che se in fisica la dinamica presume la statica, anche in filosofia l'evoluzione presume il non evolvibile.

Grande fu il contributo degli evoluzionisti al pensiero, poichè essi acquisirono al patrimonio della speculazione i dati filosofici e scientifici del processo del molteplice: i rapporti delle parti, la gradualità e la filiazione delle materie, delle forme, delle specie. Ma

l'impresa alla quale fallirono, al pari dei predecessori idealisti, fu quella di costituire una sintesi eliminandone la trascendenza.

In realtà Spencer, al pari di Kant, eliminò la trascendenza col suo Inconoscibile, il quale, se non è da identificare col Noumeno kantiano, coincide, tuttavia, con esso nel proposito di affermare una soluzione di continuità fra la parte e la parte, fra la parte e il tutto, tra l'uomo e l'universo invisibile, tra la ragione o la coscienza e la Realtà suprema.

La teoria dell'Inconoscibile è fondata sopra un dilemma. L'universo è illimitato, infinito, e la coscienza ha per sua ragion d'essere il limite e il finito. Il mondo è conoscibile a patto di vederne soltanto una parte; l'inconoscibile è come l'orizzonte: più ti innalzi e più si amplia; è come l'aritmetica: più aggiungi numeri a numeri e più hai numeri da aggiungere.

I filosofi spenceriani ed affini non si avvedono che una simile impostazione negativa del trascendente, annulla lo stesso concetto dell'evoluzione, perchè non esiste evoluzione, là dove non esiste un termine. Camminare all'infinito significa restare immobile. Questa obiezione si affacciò, sì, mirabilmente allo Spencer, là dove egli avvertì la legge della relatività, ma egli non seppe trarne le rigorose conseguenze.

Tutta la vita umana non ha senso alcuno, tutto è vano, anche la sapienza, anche l'amore, anche il sacrificio, se qualunque atto debba sperdersi nell'abisso del nulla, perchè l'inconoscibile assoluto si identifica col nulla. Affermare con Spencer, che il conoscibile appartiene alla scienza, l'inconoscibile alla religione, significa negare la religione e fallire al compito della sintesi, perchè, come

mi accingo a dire per Ardigò, l'umanità non potrà mai fissarsi in una concezione dell'universo che neghi un fine e un significato cosciente e morale alla vita. La religione, transcendentalista, afferma che ogni atto della vita, compresa l'esistenza stessa dell'uomo, ha un suo riflesso al di fuori del finito; afferma che la coscienza e l'infinito costituiscono, in parte, un'antitesi qui nel nostro mondo, ma non già nella sfera sovratemporale e sovraspaziale. Esiste la Coscienza infinita la quale contiene, eterne ed *a priori*, le ragioni del mondo, giustifica la bontà e il sacrificio, spiega razionalmente il male e l'egoismo come elementi, oggi a noi incomprendibili, della creazione, che un giorno comprenderemo, così come il fanciullo comprenderà un giorno i suoi dolori, i rigori e la disciplina paterna.

L'istinto della massa umana è più sapiente della sapienza dei filosofi. Essa affronta il dolore, lo innalza sugli altari, crede, foss'anco supertiziosamente, come il suo tenue intelletto le consente, che la Rivelazione possa irrompere attraverso i limiti della sua coscienza, così come i raggi del sole e delle stelle remote trapassano l'atmosfera del suo pianeta.

Le sintesi del secolo XIX furono le sintesi della natura, non dell'universo; ebbero, anche come tali, una loro ragion d'essere, ma il pensiero successivo, non escluso quello scientifico, le ha già superate.

Gli storici della filosofia parlano di Spencer come di un filosofo morto, intellettualmente, prima della sua stessa morte. Bisogna distinguere: il sistema spenceriano rappresenta un *momento* della filosofia che tornò e tornerà periodicamente nella storia. La necessità delle reazioni e delle controreazioni nella storia del

pensiero speculativo non ha esaurito la sua ragion d'essere.

E immortali restano, nella storia, non soltanto le posizioni filosofiche, ma gli stessi filosofi, quando essi abbiano saputo esprimere nei loro sistemi qualche elemento drammatico e artistico. Perciò il problema della sopravvivenza dello Spencer — a parte quella dei manuali che pensano anche ai mediocri — si riassume nel quesito se nella sua filosofia esista un libro o un gruppo di pagine che esprimano questo dramma dell'uomo al cospetto dell'universo e tocchino le vette dell'arte.

Ora, contrariamente a quello che sembra un giudizio ormai definitivo, e cioè che lo Spencer fosse un'arida « macchina per pensare », io credo che i *Primi Principii* siano destinati all'immortalità.

Tutta la storia dell'epoca che vide sorgere le applicazioni del vapore, e dell'elettricità si affida, filosoficamente, ai *Primi Principii*. L'epoca che per cinquanta anni rinunciò a Dio sostituendogli la Materia, l'epoca dell'Agnosticismo, trova nello Spencer il più pensoso dei suoi filosofi, in quanto egli sentì tutta la grandezza del mondo spirituale che i suoi tempi, lui compreso, negavano. Egli non negò, intenzionalmente, la trascendenza, cioè la Religione, ma, quasi dolorando, quasi con terrore, credette di dover porre, tra esso e il mondo conoscibile, il confine inesorabile della coscienza finita dell'uomo.

Egli visse questo dramma, ebbe il fremito dell'infinito e questa sua grandezza lo assicura all'immortalità.

Cerchiamone il documento sublime.

Giunto alle soglie della morte, quando già l'immenso disegno del suo sistema era compiuto, il pensiero dell'eternità ritornò a Spencer sotto l'aspetto già definito nelle sue opere, ma temperato, come è proprio dei vegliardi, dal sentimento nostalgico della bellezza della natura e della vita.

Per molti anni, egli scriveva (1), osservando le gemme sboccianti nella primavera, è sorto in me il pensiero: « Vedrò io mai un'altra volta sbocciare le gemme dei fiori ? Sarò io più mai risvegliato all'alba dal canto del tordo ? ».

E rispondeva, non solo con una risposta, ma con altre domande:

Sembra strana e ripugnante la conclusione che con la cessazione della coscienza alla morte, cessi di esservi alcuna conoscenza di avere esistito. Col suo ultimo respiro per ciascuno diventa la stessa cosa come se egli non fosse mai vissuto. E poi la coscienza stessa, che cosa è mai durante il tempo in cui continua ? E che cosa diventa di lei quando finisce ?

Ed ecco che il problema della natura dell'eternità si affaccia alla sua mente:

V'è un aspetto del Grande Enigma a cui sembra che si ponga poca attenzione, ma che negli ultimi anni mi ha più frequentemente colpito. Alludo, non ai problemi cui presentano tutte le esistenze concrete, dai Soli fino ai microbi, ma a quelli presentati dalla forma universale sotto la quale queste esistono: i fenomeni dello spazio.

Qui lo Spencer allude ai grandi principii della « geometria di posizione », cioè alle proprietà dello spazio

(1) *Fatti e commenti*, Torino, Bocca, 1903, p. 202.

« come inerenti, eterne increate, come antecedenti ogni creazione, se la creazione ha avuto luogo, e ogni evoluzione, se ha avuto luogo l'evoluzione », onde siamo costretti a riconoscere che esse « hanno appartenuto allo spazio da tutta l'eternità ».

E prosegue:

E poi viene l'idea di questa stessa matrice universale, antecedente del pari la creazione o l'evoluzione, qualunque di esse si presupponga, ed infinitamente trascendente ambedue, tanto nella estensione quanto nella durata; poichè ambedue, se pur concepite, devono essere concepite come se avessero avuto principio, mentre lo spazio non ebbe alcun principio. L'idea di questa forma vuota di esistenza che, esplorata in tutte le direzioni fin dove può giungere l'immaginazione, ha, oltre a ciò, una regione inesplorata, paragonata con la quale la parte che l'immaginazione ha attraversato non è che infinitesimale; l'idea di uno spazio paragonato col quale il nostro incommensurabile sistema sidereo svanisce in un punto, è un'idea troppo opprimente perchè la mente vi si possa arrestare. Negli ultimi anni, la coscienza che, senza origine o causa, lo spazio infinito è sempre esistito e sempre deve esistere, produce in me un sentimento dal quale rifuggo.

In questa pagina, che tocca il sublime, è tutto lo Spencer nella sua più alta espressione e nella sua irreparabile debolezza. Egli entrò nel tempio di Dio, ma la cecità spirituale gli suscitò l'angoscia del vuoto, centuplicata dalla sensazione delle auguste realtà che invisibilmente gli gravitavano intorno. S'egli avesse avuto la luce spirituale, l'immobile vacuità delle forme si sarebbe animata e il suo sgomento si sarebbe tramutato nell'estasi intellettuale dei mistici, nell'ebbrezza dell'amore dei Santi.

Per una più alta filosofia, le leggi increate dello spazio che il pensatore dell'Inconoscibile separava dalla coscienza, si identificano con la coscienza.

Il principio antecedente alla creazione e all'evoluzione, a cui egli era pur pervenuto è, precisamente Dio che pensa, vive ed è egli stesso questa sublime geometria che precede, accompagna e segue, simultaneamente, le sparse leggi degli spiriti, le infinite forme dei corpi, i quali traggono, appunto, la loro stessa particolare immortalità da Lui che è la «matrice universale» che trascende «la creazione e l'evoluzione» e nello stesso tempo ne è la causa e il sostegno.

Spencer giunse a comprendere che la legge precede le cose, ma non seppe compiere l'ultimo passo: comprendere che la legge si identifica con la coscienza e che, se esistono principii sovraspaziali e sovratemporali, cioè infiniti, esiste anche la coscienza infinita.

Duemila e cinquecento anni circa prima di lui, un Saggio ispirato aveva scritto:

La Sapienza è più nobile d'ogni moto e per la sua purezza penetra e riempie ogni cosa. . . riflesso della luce eterna e specchio tersissimo dell'attività di Dio e immagine di sua bontà. Pur essendo unica, tutto può, e, in se stessa rimanendo, tutto rinnova, supera ogni costellazione e paragonata alla luce la vince. (*Sapienza*, II, 7, 22-30).

E trecento anni prima dello Spencer un grande pensatore italiano scriveva:

L'intelletto universale è l'intima, più reale e propria facoltà e parte potenziale de l'anima del mondo. Questo è uno medesimo, che empie il tutto, illumina l'universo. . . Questo è chiamato da' pitagorici motore ed esagitator de

l'universo. . . Questo intelletto, infondendo e porgendo qualche cosa del suo nella materia, mantenendosi lui quieto e immobile produce il tutto. . . Questo intelletto che ha facoltà di produrre tutte le specie. . . bisogna che le preabbia tutte secondo certa ragione formale, senza la quale l'agente non potrebbe procedere alla sua manifattura; come al statuario non è possibile d'eseguir diverse statue senza aver precogitate diverse forme prima. (GIORDANO BRUNO, *De la Causa, principio e uno*, dialogo secondo).

(1928).

ROBERTO ARDIGÒ

La formazione del sistema di Roberto Ardigò coincide con uno dei più grandi rivolgimenti di pensiero e di civiltà che la storia umana ricordi. Il pensiero filosofico che aveva fino allora predominato — l'idealismo tedesco — chiudeva il proprio ciclo col pesimismo schopenhaueriano.

Nella seconda metà del secolo sottentrava all'idealismo la filosofia positivista, la quale derivava il suo fascino dai grandi trionfi della scienza nel campo delle applicazioni pratiche, applicazioni che, specialmente col vapore e con l'elettricità, trasformavano radicalmente l'intima struttura della società umana.

Il tentativo idealista di creare un nuovo universo teologico poteva dirsi fallito, in quanto era rimasto contenuto nella sfera meramente filosofica; non si era, cioè trasformato in una dottrina di vita, in un sistema religioso. Quale era il difetto principale dell'idealismo? Precisamente quello di avere tentato di costruire una nuova visione dell'universo, traendo gli elementi di essa soltanto dall'uomo, cercando l'*ubi consistam* nell'io, muovendo dall'interno, anzi che dall'esterno, adoperandosi a sopprimere od a confondere il radicale dualismo dell'io e del non io; dualismo che il fondatore, Kant, si era tuttavia preoccupato di conservare con la distinzione del noumeno e del fenomeno.

Una dottrina che non ponga al di fuori dell'uomo il centro di gravità spirituale dell'universo, una dot-

trina, cioè, che non sia trascendentalista, non potrà mai dar luogo a una prassi sociale duratura. Di fronte al tentativo idealista eterodosso, restava, vecchia ma incrollabile, la costruzione teologica della Chiesa cattolica.

La ribellione del pensiero contro l'idealismo, nella seconda metà del secolo XIX, fu dunque dovuta a due cause: il trionfo della scienza applicata, che non poteva non suscitare il culto per le filosofie fondate sulla esperienza empirica; e la reazione contro gli astrattismi, contro le ideologie nelle quali era naufragato l'immanentismo idealista. Restava, ho detto, incrollabile l'edificio teologico del cattolicesimo; incrollabile, ma chiuso in se stesso, difeso dalle mura, dai ponti levatoi dell'Indice, del Sillabo, delle Scomuniche. La Chiesa non lottava meno contro l'idealismo che contro la filosofia positiva e contro la scienza.

Mancò alla Chiesa cattolica la possibilità di conciliare il dogma con la scienza; e il mondo moderno non potè non assumere contro di essa quell'atteggiamento di assoluta ostilità che costituisce la caratteristica essenziale del pensiero e della pratica della seconda metà del secolo XIX. Fu questo il periodo *anticlericale* per eccellenza, in quanto portò alle più estreme illazioni il moto delineato fin dal rinascimento, concretato dal sensismo anglo-francese dei secoli successivi e trasformato in dottrina sociale dalla rivoluzione francese. Le scoperte nel campo dell'astronomia, la possibilità, delineatasi con Laplace e con Kant, di tracciare una storia dei mondi, le nuove teorie della fisica e della chimica, che rivelavano l'unità fra le leggi terrestri e quelle universali, le

teorie di Darwin che sembravano spiegare l'origine dell'uomo, grazie al processo evolutivo dalla materia e dalle forme inferiori della vita, tutto ciò conferì alla scienza un valore filosofico e cosmologico, che mai essa aveva avuto nei secoli passati. Fra i trionfi della scienza applicata e le teorie cosmogoniche della scienza nel campo filosofico, s'intravedeva un nesso logico e fatale. Donde il culto per il fatto visibile e sperimentato, l'odio e le negazioni contro tutto ciò che non cadesse entro la sfera dell'esperienza. Il principio della Rivelazione, l'esistenza di un ordine spirituale invisibile, tutta la metafisica — Dio, Anima, Libero arbitrio — non poteva non apparire quale un mondo sorpassato, come la diligenza di fronte al vapore, la nave a vela di fronte al piroscafo, la candela di fronte alla lampada elettrica.

Il pensiero della seconda metà del secolo XIX, non distinse, sostanzialmente, l'eterodossia idealista dall'ortodossia cattolica; Hegel non appariva meno teologo di S. Tommaso; Fichte « *delirava* » quanto S. Agostino.

La scienza, se appariva perseguitata dalla Chiesa, sembrava anche misconosciuta dall'idealismo. A questi fattori filosofici e teologici, si aggiunse il fattore sociale. Le dottrine dell'evoluzione, formulate dalla scienza, giustificavano teoricamente le rivendicazioni pratiche delle masse operaie, *create dalla scienza applicata all'industria*, e tali dottrine così divenivano anche un *verbo sociale*. Scienza, filosofia positivista e socialismo costituivano, per così dire, la novella trinità inseparabilmente una e molteplice.

Nella prima metà del secolo avevamo avuto la grande sintesi idealista di Hegel; nella seconda metà avemmo quella positivista di Spencer.

L'Italia non poteva sottrarsi a questo moto universale del pensiero e della società. Se non che, la profonda tradizione cattolica della quale essa è impregnata fino alle midolla, doveva conferire un aspetto particolare al suo idealismo e al suo materialismo. Dei tre massimi filosofi, Galluppi, Rosmini e Gioberti, nei quali si riflette l'influenza dell'idealismo del primo cinquantennio, due furono sacerdoti, e la loro opera è il simbolo di una lotta intrapresa per difendere il cattolicesimo nell'atto stesso di coordinarlo con le vedute dell'idealismo. Parve alla Chiesa che nella lotta troppo essi concedessero al nemico e le loro opere furono condannate all'Indice, ma ciò non toglie che, grazie ai tre grandi filosofi, l'Italia non si dimostrasse restia ad accedere al verbo idealista, fondando appunto la propria essenziale difesa nell'affermazione della trascendenza e dei postulati teologici che ne derivano.

Data questa maggiore aderenza del nuovo pensiero italiano alla tradizione cattolica, si comprende che, più che altrove, la scienza e la filosofia materialista non distinguessero i pensatori ortodossi dagli eterodossi e che per i *positivisti* Gioberti non fosse meno prete del Cardinal Bellarmino. Quanto ai socialisti, la loro identificazione andava più oltre, e bastava che un pensatore accennasse a credere, nella forma più modesta, in Dio e nello Spirito, per essere condannato come teologo e come borghese: Mazzini e Romagnosi erano passabilmente confusi con Rosmini e con Gioberti.

L'Italia ebbe nell'Ardigò il suo Comte e il suo Spencer, cioè il sistematore di quel mondo che, si chiamasse materialista o positivista, rivelò un comune

denominatore: il culto del fatto sensibile e della scienza sperimentale.

E singolarissimo è il fatto, che ho già segnalato in un precedente capitolo, che, al pari di Rosmini e di Gioberti, l'Ardigò provenisse dalla Chiesa. L'abbandono dell'abito talare assume veramente, in questo caso, un significato rappresentativo della vasta crisi delle coscienze di quel periodo storico. La crisi dell'Ardigò, prima di essere di ordine filosofico, fu di natura religiosa, come ci attestano le celebri pagine autobiografiche: *Guardando il rosso di una rosa*, pubblicate nel 1907.

I primi dubbi dell'Ardigò sorsero contro i miracoli, contro la natura divina degli atti del culto e della costituzione della Chiesa, contro l'esegesi biblica ortodossa.

L'atmosfera del tempo volle che l'Ardigò non vedesse nella Chiesa se non gli aspetti storicamente esauriti o, comunque, contingenti. Egli, ad esempio, fu turbato dalla constatazione che una parte del sacerdozio adempisse ai doveri del culto formalmente, senza partecipazione spirituale. La ribellione antisacerdotale, antiteologica divenne, in un secondo tempo, crisi filosofica. E tutto il suo pensiero puntò verso uno scopo che coincideva con la mentalità dell'epoca: negare il trascendente, negare la sfera dello spirito: Dio, immortalità, libero arbitrio.

La sua vasta opera può definirsi il tentativo di costruire una visione della vita e un universo a cui non occorra l'ipotesi di Dio e di un mondo sovranaturale.

Da questo punto di vista il sistema di Ardigò coincide col pensiero dei razionalisti dell'età prece-

dente, anche e soprattutto nel proposito di delineare una morale alla quale non sia necessario il principio delle sanzioni postume, della giustizia d'oltretomba. Ma sui predecessori razionalisti egli possedeva il vantaggio di potere adoperare un materiale scientifico che aveva tutta l'apparenza di giustificare definitivamente una visione atea della vita. La nuova meccanica celeste e la teoria dell'evoluzione potevano far credere legittimo il concetto che il mondo fosse spiegabile in se stesso come una sostanza eterna, agitata dal perenne flusso tra la sua natura primordiale, semplice, e l'inesausta combinazione degli atomi, che la costituiscono, in nebulose, in soli, in pianeti, in piante, in animali, in esseri pensanti.

Accettata la visione ardigoiana, la storia dell'universo non apparirebbe se non come un perenne processo dall'*indistinto* al *distinto* e dal distinto all'*indistinto*.

È questo l'eterno sistema del naturalismo che possiamo ritrovare nella filosofia indiana come nella greca, nella filosofia del Rinascimento, come in Spinoza e nei pensatori del secolo XVIII. Ma, ripeto, ciò che distingue il sistema dell'Ardigò consiste, appunto, nel materiale scientifico del quale egli poteva disporre. Per la prima volta, dopo secoli, accade a lui, come allo Spencer, che la scienza offra materiali impressionanti per una concezione meccanica dell'Universo e si comprende che nell'opera dell'Ardigò occupi un posto fondamentale il libro intitolato: *La formazione naturale nel fatto del Sistema solare* e che il parallelismo tra la meccanica celeste e la meccanica psicologica costituisca il punto originale del sistema di questo autore.

La coincidenza delle scoperte e delle vedute scientifiche con l'antica filosofia naturalista, potè far credere al definitivo trionfo del pensiero positivista e materialista. Ma chiunque, fin da allora, non avesse dimenticato la storia del pensiero umano (e uomini di tal tempra non mancarono) poteva prevedere che il trionfo sarebbe stato effimero.

Se nei sistemi teologici, spiritualisti, idealisti esiste un aspetto via via transitorio, contro il quale periodicamente riescono ad avere facilmente ragione le filosofie naturaliste, esiste anche una realtà eterna che avrà, alla sua volta, ragione dell'empirismo e del materialismo. L'universo non si può ridurre a una semplice meccanica, nè il fatto psichico può essere adeguato al fatto fisico. Filosoficamente, il principio del finito, della dinamica universale, del divenire, dell'evoluzione, presume quello dell'infinito, della statica, della stabilità. Il pensiero greco, pervenendo, con Aristotile, alla concezione che tutto il dinamismo dell'universo presume l'esistenza di un Primo motore immobile, ha formulato una verità eterna, che coincide con quella del Cristianesimo. Il processo del distinto e dell'indistinto presume un ideale punto di sostegno immobile: un punto eterno, nel quale tutte le leggi dell'universo finito e indefinito sono simultaneamente confermate, sospese, annullate. Questo centro eterno, immutabile al di sopra del tempo e dello spazio, è Dio.

Il pensiero umano, specialmente quello che assume una responsabilità nella direzione sociale dei popoli, non potrà mai rinunciare alla concezione di una coscienza e di una potenza divina che costituisca una ragion d'essere della vita.

Le stesse singole coscienze, in definitiva, si ribellano, istintivamente, alla concezione di un universo che le getta in balla di un incomprensibile altalenare di mondi e di sostanze. L'uomo *sente* che la sua vita ha uno scopo che trascende la sua effimera esistenza terrestre, sente che la sua stessa coscienza implica l'esistenza di una coscienza superiore, e non può concepire codesta coscienza come semplicemente sparsa negli infiniti mondi dello spazio; essa ha bisogno, se così posso esprimermi, di appoggiarsi direttamente sull'asse spirituale dell'universo, varcando la serie infinita delle esistenze e dei mondi. L'universo stellare non è se non un gurgite nel quale ci sentiamo sperduti: ci occorre il padre al quale confidare la nostra vita. È impossibile che una suprema unità di coscienza non esista nel mondo, e se esiste, essa deve e può rivelarsi alle coscienze minori. E come non potrebbe, se la stessa luce fisica può varcare in un istante lo spazio incommensurabile dell'Universo ?

A questo senso della centralità e della sovra-unità spirituale si deve l'origine delle religioni e delle metafisiche, e la negazione di questo centro costituisce l'insanabile errore della filosofia di Ardigò e di tutti gli analoghi sistemi, errore che, *socialmente*, si rivela nell'inane tentativo, compiuto anche dall'Ardigò nella sua *Morale dei positivisti*, di costruire un'Etica fondata soltanto sull'imperfettissima coscienza dell'uomo, anzi che riferita, come asserisce la religione e come ben riconobbe Kant, a un assoluto categorico extrafenomenico.

Ma se tale è l'insuperata deficienza delle filosofie naturaliste, come si spiega il loro periodico riaffermarsi ?

Si spiega col fatto che esse sorgono quando una particolare sistemazione teologica ha esaurito, in tutto o in parte, il suo compito storico. La vita umana non è soltanto spirito, è anche natura, non è soltanto statica, è anche dinamica. L'immortalità del naturalismo rivela la funzione propria dell'elemento dinamico: rinnovare le forme dello spirito. Per la sua stessa indole, la religione tende all'immobilità, alla conservazione. Ed ecco il naturalismo, ecco il fenomenismo intervenire, con l'elemento dinamico e rivoluzionario che gli è proprio, a modificare continuamente non meno la concezione dell'universo che la struttura della società, costringendo la religione a rinnovare le sue formole, i suoi riti.

Il dramma personale dell'Ardigò costituisce il simbolo di questa funzione del naturalismo, poichè, come abbiamo detto, il suo orientamento verso il « positivismo » nacque dalla sensazione di ciò che nella veneranda nostra religione troppo risente del passato. Il grave ma inevitabile errore dell'Ardigò fu quello di scambiare la *forma* con la *sostanza* delle verità metafisiche e di illudersi che, nella coscienza e nella scienza umana, la natura potesse soppiantare definitivamente Dio.

La lunga vita non risparmiò al filosofo il tremendo spettacolo del tramonto del suo verbo. Egli potè sperimentare *de visu* la grande e fatale legge della rotazione dei sistemi.

La rivoluzione compiutasi nella scienza verso la fine del secolo, con la scoperta del radio, con le nuove vedute sull'intima struttura della materia, con la rinascita del vitalismo, coincideva con la riapparizione

dell'idealismo, con la rivincita della metafisica. La nuova generazione si preoccupava nuovamente della Religione, attraverso l'inquietudine modernista; e la guerra era destinata (come sempre è avvenuto nella storia) ad accentuare il ritorno del conservatorismo religioso. Ciò avvenne dopo la rivoluzione francese e le guerre napoleoniche, ciò è avvenuto oggi.

La lotta contro il sistema di Ardigò fu condotta senza quartiere, specialmente da due gruppi avversari: i cattolici e gli idealisti. Non è necessario occuparci dei cattolici poichè i loro eccessi polemici si spiegano con la tradizionale indole della polemica teologica e con la qualità dell'avversario che aveva infirmato la religione e il dogma nella loro più intima ragion d'essere, centuplicando la critica col suo gesto d'abiura.

Merita invece una breve analisi l'avversione laica personificata dagli idealisti.

L'allontanamento della giovinezza studiosa dall'Ardigò si deve in gran parte all'idealismo; il quale seppe assolvere egregiamente il compito di dimostrare i valori dello spirito, le ragioni della metafisica, conculcate dall'ardigoismo.

Ma è trascorso oramai uno spazio di tempo sufficiente per chiederci se codesti avversari, nella loro lotta contro il « positivismo », non abbiano ecceduto.

Dal punto di vista storico si comprende che il compito di abbattere il « positivismo » fosse assunto dagli idealisti.

La nuova generazione non era matura per passare improvvisamente dall'immanentismo più o meno materialista al trascendentalismo, e l'idealismo è stata appunto quella filosofia intermedia destinata a libe-

rare la via per il ritorno del trascendentalismo. In realtà l'idealismo è immanentista quanto il materialismo: esso respinge, al pari del materialismo, la concezione di un Dio personale, dell'immortalità individuale, del libero arbitrio, e differisce dal materialismo per il solo fatto di sostituire alla sostanza-materia la sostanza pensiero, all'energia, l'idea. C'è abbastanza per creare l'antitesi tra l'idealismo e il materialismo, ma non c'è abbastanza per sopprimere, all'atto pratico, talune identità. La polemica dell'idealismo e del materialismo è una grande lotta di famiglia, che può raggiungere, come tale, aspetti di più cruda rivalità per il fatto stesso della parentela, la quale consiste nel rifiuto, formulato con misura e con ragioni diverse, magari opposte, da entrambi i sistemi, dei tre fondamentali postulati della metafisica religiosa.

Mentre, dunque, si comprende la funzione storica esercitata dall'idealismo, si spiega, anche, come, già fin d'ora, si avvertano i sintomi di un superamento dell'idealismo. Ciò non significa, bene inteso, che la nuova generazione mostri di ritornare alla filosofia di Ardigò; significa semplicemente che il pensiero di Ardigò e dell'epoca che ebbe in lui e nello Spencer i due massimi rappresentanti, vuole essere rivalutata con equità.

L'attuale generazione deve chiedersi se tutto, del positivismo, debba essere ripudiato, e se la filosofia che si è voluto sostituirgli non riveli, alla sua volta, deficienze che si identificano con quelle della filosofia avversata.

Io credo che, tra i molti compiti del pensiero contemporaneo, esista anche quello di una rivalutazione

del positivismo dello scorso secolo, credo che del sistema di Roberto Ardigò resti a noi qualche essenziale elemento da incorporare nella futura filosofia. Uno di questi elementi consiste, appunto, in un riconoscimento della scienza, più profondo di quello concesso dall'idealismo e nel coordinamento della speculazione metafisica col fatto sperimentale.

Esiste la possibilità di costruire un sistema positivistico che non escluda, ma anzi, rafforzi, i postulati spirituali della metafisica.

Seguire altre vie, ripudiare il positivismo, significherebbe, per la filosofia, ricadere nei vecchi schemi teologici e menomare le possibilità di un futuro rinnovamento religioso.

Occorre non illudersi: il pensiero moderno è decisamente avviato verso la tradizione teologica, e, posto nell'alternativa di fissarsi nelle formole dell'idealismo o di riaccettare in pieno il vecchio schema teologico, non esiterebbe verso quest'ultimo evento.

Al disopra del materialismo, dell'idealismo e del teologismo, è necessario formulare un pensiero che coordini le varie ed opposte esigenze dello spirito, della cultura, della società, un pensiero nuovo che corrisponda a una nuova visione della vita.

Dalla formulazione di questo nuovo pensiero, fondato sulla sintesi di *tutti* gli elementi della speculazione e dell'azione umana, dipende, forse, l'esito del programma stesso dell'Italia moderna: creare un nuovo ordine, un nuovo tipo di civiltà che conferisca per un lungo periodo di tempo, stabilità e unità, almeno spirituale, a questa travagliata Europa.

(1928).

FEDERICO NIETZSCHE

L'opera di Nietzsche vuole essere considerata come una reazione ai due elementi antagonisti della sua epoca: il quietismo confessionale e borghese, dall'una parte, e il materialismo dall'altra. Nietzsche, al pari di certi autori positivisti, quali il Nordau, rileva le falsità di una morale predicata e non osservata, ma non vede in essa soltanto la fonte delle « menzogne convenzionali », bensì anche un sistema che tende a soffocare la potenza creatrice dell'uomo, l'istinto eroico del superamento. La sua visione si innesta sopra un fenomeno mondiale, la resurrezione del paganesimo, e si identifica con esso. Ma donde trae origine la resurrezione del paganesimo, se non dal rifiorire del materialismo? Il materialismo, risolvendo le dottrine atomiste, il concetto della forza, l'identità, se non la superiorità, della materia sullo spirito, non poteva non diffondere tra gli intellettuali la « moda » anticristiana, e di conseguenza la mentalità pagana alla quale aderirono Swinburne, non meno di Carducci, d'Annunzio non meno di Nietzsche. Ma quest'ultimo fu colui che applicò col più logico rigore le premesse, sino al punto da considerare i diciannove secoli del cristianesimo come la storia di un enorme regresso dell'umanità, come una spaventosa parentesi che il secolo XIX doveva chiudere definitivamente. *Heri dicebamus.*

Il terreno sul quale germogliò la pianta di Zarathustra fu, dunque, il materialismo e chiunque non

muova da questa premessa, non compierà mai un'opera di critica storica profonda ed esatta sull'opera del pensatore tedesco. Ma a questa premessa non è facile pervenire, in quanto *apparentemente* l'opera di Nietzsche è anti materialista. Il suo neo-paganesimo trova, sì, punti di contatto con l'opera di Haeckel, il suo ateismo concorda con le dottrine anti-teologiche del socialismo, ma egli combatte il concetto dell'eguaglianza, e se oppugna la *carità* cristiana, non avversa meno la *fraternità* degli enciclopedisti.

L'opera di Nietzsche è, dunque, l'espressione di una tragica antitesi fra le sue *intenzioni* antimaterialiste e l'influenza dell'ambiente che lo fece, a sua stessa insaputa, figlio del materialismo.

Il punto più significativo di codesta antitesi si può identificare nella teoria che più egli ebbe a cuore, la rivelazione stessa suprema di Zaratustra: l'Eterno Ritorno.

Accettando la dottrina dominante dell'atomismo, egli considerò la vita dell'universo come il risultato di un continuo processo di aggregazione e disgregazione di atomi. Se non che, mentre i materialisti consideravano quel processo come sottoposto alla legge della casualità (dove la concezione che nulla esiste di eterno e d'immortale) Nietzsche non volle adattarsi alla legge della casualità. Egli era troppo artista per non sentire che lo spirito umano possiede e comprende qualcosa di eterno, ed escogitò un vero e proprio compromesso. Formulò, quindi, il principio che le combinazioni delle cose non possono essere infinite e che nel corso dei secoli una serie di combinazioni deve riprodursi esattamente. Perciò l'istante in cui viviamo, le

cose, le vicende, gli individui, quella speciale combinazione che noi chiamiamo il nostro mondo, il nostro io, *debbono già essere esistiti*. Noi quindi *siamo già stati, e saremo ancora*.

Nietzsche credette, con ciò, di essere pervenuto alla cima della Rivelazione. In realtà egli non fece altro se non riformulare uno dei principii della vecchia sapienza pagana. Avendo respinto il Cristianesimo, egli aveva rinunciato a un superiore concetto dell'immortalità, e ciò che egli credette un superamento non fu, in realtà, se non il massimo limite a cui si poteva pervenire una volta ripudiata la rivelazione cristiana.

L'Eterno Ritorno, se costituisce una magnifica e feconda visione poetica, è una concezione affatto rudimentale dell'immortalità. La civiltà cristiana non si informa a una concezione *ciclica* dell'eternità, ma *sostanziale*, individuale. Varie sono le concezioni immortaliste formulate dalla civiltà cristiana. Ne menzioneremo una delle più originali. L'individualità umana non è sottoposta a lacune, non attende dalle cose il proprio ritorno, ma è ininterrotta e, caso mai, conferisce essa alle cose l'immortalità. Esistono due piani dell'esistenza: quello *fuori del tempo* ove tutte le cose esistono immutabili e immortali; e quello *nel tempo*, in cui le cose entrano momentaneamente e sembrano sottoposte alla nascita, al divenire, alla morte, perchè assumono il colore mutevole del tempo. Ma in realtà, esse sono immobili, non nascono, non muoiono: sono.

Tra le due concezioni non vi è paragone possibile; la prima è assai meno profonda e, se testimonia il desiderio di superare il materialismo « che il mondo a caso pone », in realtà non lo supera.

E materialista rimane, suo malgrado, Nietzsche. Materialista la sua concezione della morale, la formulazione del diritto del più forte, l'avversione ai principi della carità e della pietà.

Non si può negare l'enorme influenza esercitata da Nietzsche sulla generazione tedesca della grande guerra, e noi crediamo che i futuri storici dell'epoca nostra la giudicheranno esiziale.

Filosoficamente e moralmente, Nietzsche non può essere considerato un *Maestro eterno*, come Platone o come Dante.

Ciò che resta e resterà di lui è l'artista, il poeta.

E resterà anche la storia della sua vita esemplare, quasi monastica, fatta di sofferenze, di sacrificio, di bontà e di timidità. Tutte le biografie saranno fondate appunto, sul contrasto tra la sua vita, vissuta quasi da perfetto cristiano, e la sua parola violenta, condannatrice di quei sentimenti che soli hanno sollevato l'uomo sul bruto e la cui imposizione alla massa, tuttora ferina, dell'umanità, costituisce l'opera magica dei profeti, dei legislatori, il massimo miracolo, la prova suprema dell'esistenza di Dio.

(1925).

WINDELBAND

Il Windelband ammette che la filosofia moderna prende le mosse dall'Italia, non soltanto per la grande triade Telesio, Bruno, Campanella, ma anche per Galilei, al quale, giustamente egli concede un posto eccezionale anche nella storia delle discipline filosofiche per l'influsso che la sua fisica, la sua astronomia e la sua metodologia hanno esercitato sulle moderne costruzioni filosofiche.

Il Windelband riconosce agli italiani il primato nell'iniziativa di rinnovamento del pensiero, nella audacia, nella genialità con la quale essi seppero gettare le fondamenta del mondo moderno.

Naturalmente egli si propone il quesito relativo al fatto che l'Italia, dopo avere delineato i canoni della filosofia moderna, lasciasse ad altri popoli il compito di continuare e condurre, in certo modo, a termine l'opera iniziata. E risponde al quesito nel senso di riconoscere agli italiani il genio della spontaneità creatrice, e il difetto di non sapere pazientemente e scientificamente elaborare i materiali dell'intuizione. A questa causa intrinseca il Windelband aggiunge cause estrinseche, cioè politiche, economiche, religiose: lo spostamento dei traffici, le discordie politiche, che impedirono all'Italia l'unità civile e nazionale; e infine il ripudio della libertà protestante: la controriforma.

La tesi del Windelband vuole essere esaminata, discussa e, in parte, respinta.

Vero è che nel genio italiano prevale la facoltà creatrice, e veramente acuta è l'osservazione dell'A. che i filosofi italiani prediligono le costruzioni, a grandi linee, dell'universo, anzichè i problemi tecnici e analitici, le minuziose sistemazioni nelle quali eccellono i tedeschi e gli inglesi.

Se non che, questa caratteristica che il Windelband sembrerebbe indicare come una deficienza dello spirito italico, ne costituisce, secondo noi, la più alta prerogativa. D'altra parte, non è totalmente vero che il genio italico manchi della virtù analitica e sistematrice, se è vero che Tommaso d'Aquino, il più grande e vasto sistematore che la storia della filosofia ricordi, nacque in Italia.

Per conto mio, ritengo che l'Italia abbia, per sua caratteristica, quella di aprire e chiudere le grandi epoche storiche, lasciando agli altri popoli, il compito della elaborazione intermedie.

Tale principio illumina in modo diverso le sopra accennate causali estrinseche per le quali l'Italia, dopo avere iniziato la filosofia moderna, si ritrasse in un silenzio, rotto soltanto dalla grande parola di Giambattista Vico.

Indiscutibile la coincidenza del decadere politico ed economico della penisola; discutibile, invece, l'interpretazione del Windelband circa il movimento della Controriforma.

I lettori sanno che io identifico lo spirito italico con lo spirito del Cattolicesimo e che, di conseguenza, noi interpretiamo la Controriforma come un sacrificio, una momentanea limitazione che l'Italia (e con essa la latinità) impose a sè stessa per difendere e custodire la Tradizione.

Convengo col Windelband nella determinazione delle cause e delle fasi della storia filosofica italiana, ma ne deduco conclusioni affatto opposte.

Laddove sembra che il Windelband, dopo aver riconosciuto all'Italia la missione di avere dato inizio a un ciclo filosofico, ritenga che il ciclo medesimo è stato portato a compimento dal pensiero europeo e specialmente tedesco, io credo che le filosofie nazionali di Francia, Inghilterra e Germania, non costituiscano affatto una chiusura, ma semplici fasi di una secolare epoca filosofica che sarà chiusa dalla medesima nazione che le dette inizio: l'Italia.

Mentre già nelle altre nazioni il genio filosofico declina, in Italia accenna a rifiorire. E dalle nostre future generazioni sorgerà il genio che, riprendendo l'opera di Bruno e di Campanella, attraverso l'opera solitaria di Vico e di Gioberti, e raccogliendo ciò che di vitale e di eterno elaborarono i filosofi moderni delle altre nazioni, saprà comporre la nuova Sintesi ispirata al genio italico e cattolico, il solo veramente capace di stabilire una Sintesi, corrispondente a una civiltà che impronti di sè una lunga e feconda epoca della storia.

(1925).

ENRICO MORSELLI

Enrico Morselli non fu soltanto uno dei più illustri neuropsichiatri italiani, ma uno dei massimi rappresentanti culturali della passata generazione, poichè, se autorità più soda gli derivò dalla psichiatria, nella quale il suo nome rifulse dopo quello di Cesare Lombroso, più vasta fama egli dovette alla sua qualità di poligrafo che quasi non lasciò intentato alcun ramo dello scibile: anche la filosofia, la critica religiosa, letteraria e artistica.

L'esigenza storica vuole che questo suo aspetto culturale sia messo in luce, tanto più che la giovane generazione, orientata verso una filosofia opposta a quella da lui professata, non può rendersi conto dell'influenza che egli esercitò, per circa un trentennio, sul pensiero italiano, e in particolar modo nel decennio di vita della sua « Rivista di Filosofia scientifica » il cui ultimo numero apparve nel 1892.

*
* * *

Il primo scritto del Morselli: *Spirito e Materia*, porta la data del 1870 (egli non aveva ancora diciotto anni) e quasi coincide col famoso discorso dell'Ardigò sul Pomponazzi, che storicamente segna l'avvento del materialismo nella cultura italiana.

Ho detto: materialismo, ma è doveroso ricordare che quasi tutti i pensatori di quell'epoca sempre pro-

testarono contro coloro che li definivano *materialisti*, anzi che *positivisti*. Ma di ciò parleremo più oltre.

Comunque, nel trentennio che ebbe per massimo esponente l'Ardigò, Enrico Morselli, al di fuori della sua specifica attività di scienziato, esercitò una notevole influenza anche nel campo del pensiero speculativo e culturale in genere, favorito dalla tendenza, allora dominante, a subordinare la filosofia alla scienza. Fornito di cultura non profonda, ma enciclopedica, egli divenne, in certo modo, il nostro Haeckel, e non a caso, infatti, il suo nome è legato alla edizione italiana della più famosa opera del naturalista di Jena: *I problemi dell'Universo*.

Ma, precisamente, l'Introduzione e le numerose aggiunte, nelle quali l'erudizione del Morselli gareggia con quella di Haeckel, rivelano la particolare indole del nostro, il quale, fu, sì, monista e positivista, ma improntato ad italianità, non solo per il fatto di aver rivendicato all'Italia di Leonardo, di Bruno, di Galilei, la tradizione naturalista, ma di avere attenuato il dogmatismo, ora ingenuo, ora grottesco, del professore alemanno, specie in tema di filosofia e di storia della religione. E di questa sua cristallina dote italiana egli dava una recente ultima prova nella sua poderosa opera sulla Psicanalisi, nella quale giustamente criticava le aberrazioni dell'estremismo freudista.

Italiano fu, dunque, nello spirito, il Morselli, malgrado una filosofia che, contro il suo più caro convincimento, io considero estranea alla nostra più profonda tradizione. E a questa sua italianità dobbiamo oggi rendere onore, così come dobbiamo segnalare il coraggio scientifico e l'onestà intellettuale di cui egli dette

prova quando, positivista e razionalista, osò, insieme col Lombroso, e dopo l'esempio insigne di William Crookes, far materia di studio i fatti del così detto spiritismo, intravedendo in essi (al di fuori e al di sopra delle superfetazioni religiose dei primi propagandisti) un nuovo capitolo della biologia e della psicologia moderna, il vero e proprio germe di una nuova scienza, sebbene, anche a questo proposito, il suo monismo materialista gli impedisse di comprenderne la più lontana portata.

Segnalate, in tal modo, le caratteristiche individuali, è necessario, per una critica serena, inquadrare l'opera del Morselli nell'ambiente in cui essa si svolse.



Ho accennato alla distinzione, sostenuta dai passati studiosi, tra positivismo e materialismo.

Quale, ad ascoltarli, la differenza tra i due termini? Secondo la loro opinione, il materialismo era una dottrina filosofica, elaborata *a priori*; il positivismo, invece, era un metodo che deduceva le teorie filosofiche dai dati della esperienza obbiettiva, cioè dalla scienza.

Dal punto di vista teorico e storico questa distinzione deve essere accolta per non commettere l'errore di confondere mentalità e indirizzi filosofici diversissimi. Definire, ad esempio, materialista lo Spencer è un'imperdonabile grossolanità critica.

Dal punto di vista pratico, invece, la distinzione non ha quasi mai una vera ragion d'essere, poichè tutti codesti pensatori, muovessero dal dato filosofico o dal dato scientifico, convennero a negare o a rendere

inefficienti i tre principi fondamentali della metafisica e della religione: Dio, Anima, Libero Arbitrio.

Enrico Morselli si disse e volle essere *positivista*. Quale fu l'errore della scuola alla quale egli appartenne? Fu quello di avere ritenuto che la scienza sperimentale fosse in antitesi con la metafisica. Si innalzava a culto il fatto sperimentato, ma per fatto si intendeva ciò che rientrava nella sfera del sensibile, della materia, come se non fossero « fatti » anche il pensiero puro, anche l'atto col quale la coscienza umana intuisce l'esistenza di una coscienza sovrumana, e il finito sente e presente l'infinito.

Errato, o se vogliamo essere più esatti, unilaterale fu, dunque, il concetto di scienza e di esperienza che dominò la cultura della seconda metà del secolo XIX, perchè, se il Positivismo non è una *dottrina*, ma un *metodo*, non può dunque, e non deve escludere i valori della trascendenza. Grandi scienziati, inventori e scopritori, quali Galilei, Pascal, Leibniz, Volta e Pasteur confermano tale principio. Si può anzi affermare che il genio creatore nel campo scientifico raramente fu ateo e materialista.

Il Morselli, purtroppo, sacrificò al materialismo del tempo e non si leggono oggi senza ripugnanza asserzioni simili a quella ch'egli stampava nel 1884:

Gli uomini e i popoli più religiosi furono e sono sempre i meno sapienti.

Oppure quest'altra:

Dire che il culto dell'Ignoto, dell'Assoluto, o, in altre parole, la religione sia un elemento necessario della cultura umana, è ammettere un teorema improvato, comune a tutti i misticismi e a tutte le filosofie idealistiche.

Ma nel manifestare il nostro totale dissenso, guardiamoci dall'istituire un processo *ad personam*. Molte delle idee del Morselli furono il riflesso della cultura dominante nell'intera Europa, e, alla sua volta, codesta cultura costituiva il culmine di un fatale processo storico che traeva origine dal Rinascimento, cioè l'antitesi tra Fede e Scienza, i cui estremi debbono essere imparzialmente rimproverati non meno ai religiosi che agli scienziati.

La diffidenza, l'ostilità, la persecuzione dei teologi contro la scienza sperimentale aveva creato, sin dai tempi di Galilei e dello stesso Leonardo, una tradizione ostile alla Religione. Ai teologi che dichiaravano incompatibili con la Religione le nuove visioni dell'universo, gli scienziati risposero prendendo alla lettera il giudizio degli avversari, cioè condannando alla lor volta la Religione.

Così, avendo presente il processo storico di tre secoli, non si può sommariamente condannare il razionalismo della seconda metà del secolo XIX senza rammentare che esso fu la condizione, resa originariamente inevitabile dai teologi, per giungere alla grande epoca delle scoperte, delle invenzioni, delle applicazioni pratiche. Grande e, in un certo senso, unica epoca, poichè essa ha radicalmente mutato le basi stesse della civiltà, la visione dell'universo, sì da influire già oggi, ma soprattutto domani, sulla stessa religione.

Uomini del secolo XX, noi siamo oggi attori e spettatori del processo iniziale della convergenza scientifica e teologica. Ma, appunto perchè siamo in grado di comprendere imparzialmente i valori della Religione e i valori della Scienza, non dobbiamo giudicare il passato

dualismo in base alle nostre possibilità, perchè senza di esso la nostra obbiettività non sarebbe oggi possibile.

E aggiungo ben altro. Dico che oggi noi dobbiamo guardarci dall'incorrere nella reazione opposta di esagerare i valori della metafisica a scapito della fisica. Se insopportabile ci appare la passata esclusione dei valori religiosi, dobbiamo tuttavia evitare di abbandonarci poi agli estremismi della metafisica, alle vacuità del concettualismo, al formalismo teologico. Noi dobbiamo serbar fede al positivismo in base al principio che esso non si identifica col materialismo, ma può essere coordinato con la metafisica e costituirne un elemento integratore, equilibrando lo spirito con la natura, l'idea col fatto.

Se noi ripudieremo il positivismo, se non riconosceremo i diritti della libera ricerca e della più sconfinata formulazione dell'ipotesi, se ci rifaremo alla mentalità di tre secoli or sono, per la quale, ad esempio, l'ipotesi eliocentrica era condannabile perchè ritenuta contraria alla religione, noi stessi getteremo i semi di una nuova reazione antireligiosa, mentre il nostro compito appare sempre più quello di creare una sintesi che armonizzi tutti i valori religiosi e scientifici, morali e sociali dell'umanità.

Ma per creare questa sintesi, occorre che l'armonia si componga anzi tutto nell'anima nostra. Sforziamoci di trovare gli elementi comuni, i punti di contatto, tra le discipline antitetiche. La materia, che ai nostri padri erroneamente parve la sostanza stessa dell'anima, non è tuttavia meno misteriosa dello spirito, contiene anch'essa un suo augusto segreto.

Con le mere dottrine idealiste non si risolve l'arcano di questa tremenda condizione per cui lo spirito non

può esprimersi se non attraverso il processo della materia.

Vero è che la materia non spiega l'anima, ma può anche essere vero che neppure l'anima, da sola, spieghi la materia. Tutto lascia credere che l'una e l'altra traggano origine da un terzo elemento base, a cui non si giunga se non attraverso il processo simultaneo di entrambe, onde si può parlare di un'unità trina.

Grandi le epoche di civiltà il cui sistema si informi, in ogni ordine ideale e pratico della vita, all'armonia di questo arcano principio trinitario, adombrato da tutte le antiche, originarie Sapienze dell'umanità.

(1929).

ENRICO BERGSON

I.

Per valutare storicamente l'opera di Bergson, occorre ricordare le due grandi correnti della filosofia moderna, sorte dalla decadenza del sistema teologico medioevale: l'una che definiremo psicologica, idealista e che pone capo a Descartes; l'altra obbiettiva, sperimentale, che pone capo, teoricamente a Bacone, praticamente al Galilei. Entrambe si propongono di delineare una nuova concezione dell'universo, ricostruendo *ex-novo* gli elementi del pensiero. E mentre Descartes cerca questa nuova base esclusivamente nello spirito interiore, nell'atto della coscienza, e crede di averla determinata nel suo famoso principio: *Penso, dunque sono*, Bacone e Galilei si affidano alle leggi riflesse della natura, al fatto determinabile con l'osservazione e col controllo degli strumenti. Le due correnti si svolgono, dal secolo XVII, in senso parallelo, culminando, nel secolo XIX, dall'una parte con la critica di Kant e con l'idealismo di Hegel, dall'altra col materialismo filosofico e coi trionfi memorabili delle scienze pure e applicate.

Una grande, duratura filosofia, capace di improntare di sè un sistema di civiltà, un organismo sociale universalista, deve corrispondere alla fusione armonica delle due correnti. Nel corso di tre secoli non mancò qualche tentativo di sintesi (basta ricordare l'opera di

Leibniz) ma era nella logica della storia, che le due correnti continuassero a svolgersi ciascuna per proprio conto, cercando di creare una somma, un sistema universale, valendosi soltanto dei propri elementi. Tale il tentativo idealista di Hegel nella prima metà del secolo, tentativo che naufragò nel pessimismo di Schopenhauer e di Hartmann; e quello positivista di Spencer che dovette arrestarsi dinanzi alla barriera dell'Inconoscibile.

Delle due filosofie, quella soggettiva e quella obbiettiva, la seconda sembrò aver ragione sulla prima, e ciò si spiega considerando l'enorme successo conseguito dalle scienze applicate che trasformarono, quasi repentinamente, l'organismo sociale ed economico della umanità. Alla generazione di quell'epoca, inebriata dai pratici ed enormi risultati del metodo sperimentale, parve di poter rinunciare al mondo delle idee, alle realtà trascendenti dello spirito. Molti furono coloro ai quali parve già infetto di teologia lo Spencer per il fatto che il filosofo inglese, pur dichiarandolo inconoscibile, aveva ammesso un mondo superiore all'esperienza sensibile.

Le filosofie popolari, che esercitarono allora una influenza predominante, parlarono di grandi enigmi definitivamente risolti. Cos'era l'universo? Un complesso di atomi di materia forniti ciascuno dell'attributo dell'energia, sottoposti a una continua vicenda di aggregazione e di disgregazione. Nulla è stabile. Il mondo eterno, sopra la natura, sopra lo spazio, sopra il tempo, è una finzione teologica, un miraggio della coscienza. Dio è la natura stessa che evolve e involve, che nasce e muore incessantemente negli astri e negli

individui; l'uomo non è immortale: si forma come le nebulose, risplende come le stelle, e come le stelle si disgrega.

Tale la concezione filosofica che sembrò predominare e contrassegnare, sin quasi alla fine, il secondo cinquantennio del secolo XIX. Caratteristica generale e originale di questo pensiero fu la concezione *dinamica* dell'universo e *attivista* della società umana. I grandi « miti » dell'epoca si riassunsero nelle parole: *progresso*, *evoluzione*.

*
* *

Ma la scienza, la gloriosa e terribile scienza, nella sua inesorabile missione di analisi e di accertamento del reale, serbava, agli ultimi anni di quello stesso secolo, scoperte e orientamenti tali da capovolgere un mondo che sembrava già sistemato. Le scoperte nel campo scientifico, prima tra esse quelle del radio, dell'intima struttura della materia e delle modalità dell'energia, misero in forse non soltanto l'atomismo, ma anche gli stessi dogmi della conservazione della materia e della forza. La materia rivelava proprietà che sconfinavano nella metafisica.

Simultaneamente, i progressi della psicologia sperimentale dimostravano nell'uomo facoltà che non potevano essere contenute nella comune sfera delle leggi fisiche e del determinismo. Gli studi sulla telepatia, sulle facoltà di premonizione e di previsione, gli stessi accertamenti fisici e chimici di laboratorio, sollevavano dubbi sulle famose leggi del parallelismo fisio-psichico. Il pensiero appariva superiore alle comuni leggi della

causalità temporale e spaziale. La scienza, simile a Saturno, divorava i propri figli.

Era inevitabile che, di fronte a questo nuovo orientamento scientifico, la metafisica rinascesse dalle ceneri. Ma era anche naturale che essa non si riportasse senza altro sulle vecchie posizioni tradizionali, ma subisse la mentalità scientifica predominante, soprattutto nel senso di evitare i problemi propriamente teologici e di ribadire una concezione dinamica, prammatica dell'universo, dell'uomo, della società. In altre parole, a una scienza in crisi, non poteva non corrispondere una filosofia di transizione in cui difetti e virtù dell'antimetafisica e della metafisica componessero un amalgama non privo di seduzione e capace (per queste sue caratteristiche di audacia e di inquietudine, di voli fantastici e di aderenze scientifiche) di agitare, e sempre più sovesciare il pensiero contemporaneo. Tale la filosofia, tale la funzione esercitata dal Bergson, massimo pensatore rappresentativo di questa fase storica della civiltà.

Che cosa rappresenta il francese Bergson ? Rappresenta il ritorno del pensiero al capostipite della filosofia moderna: il francese Descartes. Egli rivendica il psicologismo cartesiano; ma lo rivendica come può e deve farlo un pensatore che esce da un cinquantennio di scientificismo e di materialismo. Egli non può rievocare *sic et simpliciter*, come base della realtà, il pensiero astratto di Cartesio. L'Io, il pensiero, deve essere qualche cosa di concreto, non può rinunciare a una tal quale consistenza materiale, o per meglio dire a una sua radicale parentela con la materia. Bergson non è dualista come l'antico predecessore; e poichè, d'altra

parte, egli non può ritornare alla recente posizione del materialismo che fa dell'io, della coscienza, del pensiero un attributo della materia (monismo materialista) egli fa propria la visione del monismo idealista e vi dirà che la materia è generata dallo spirito, è « spirito invertito ». Posizione filosofica tutt'altro che nuova, poichè ne troviamo la fonte nel neoplatonismo e nel sistema di Schelling, ma che il Bergson in *Matière et Mémoire*, nell'*Evolution créatrice*, nei suoi studi sullo spazio e sul tempo e soprattutto in quelli da lui consacrati alla parapsicologia o metapsichica, approfondisce, valendosi precisamente degli stessi contributi della scienza sperimentale. E perchè il senso del concreto sia perfetto, egli conferisce alla coscienza, non solo l'attributo della luce ideale, ma anche quello della azione creatrice, identificandola, in certo modo, con la Volontà, proprio la volontà di Schopenhauer; così che, a molti, il bergsonismo è apparso come uno schopenhauerismo capovolto: volontà non inconscia, ma conscia, e perciò non pessimista, ma ottimista; affermatrice, anzi che negatrice della vita.

Che cosa è il bergsonismo? È la cosmologia materialista capovolta. La dinamica degli astri è una dinamica psicologica. Nella filosofia materialista il pensiero derivava dal cervello; l'intuizione era, per così dire, costituita dai residui dell'intelligenza. Nella filosofia di Bergson il soma non spiega lo spirito, ma, viceversa, l'intuizione spiega l'intelligenza e sta a questa come il tutto alla parte. La realtà dell'individuo umano non consiste nei limiti dell'intelletto, ma nell'intuizione che trabocca al di fuori dell'intelletto e lo alimenta di sempre nuovi impulsi, di nuove affermazioni e conquiste creatrici.

Ed eccoci all'*élan vital*, la celebre formola cardinale del sistema di Bergson:

« Io parlo di un centro dal quale i mondi sprizzano come i razzi di una immensa girandola — a condizione però che io non dia questo centro come una *cosa*, ma come una continuità di zampillamento. Dio così definito, nulla ha fatto; egli è vita incessante, azione, libertà ».

Lo *slancio vitale* è dunque l'attributo fondamentale di Dio che si riflette e si ripete in tutti gli esseri dell'universo. « Lo slancio di vita consiste in una esigenza di creazione » che « prosegue senza fine ».

L'atto creatore è *spirito*, ma ogni slancio è limitato, cioè dato una volta per sempre, proprio come un getto di vapore. Ma, appunto nella sua traiettoria, lo slancio, per così dire, si raffredda: in questo processo di raffreddamento è la genesi della materia, che rappresenta il principio della Necessità, della Fatalità, così come lo spirito è il principio della Libertà. Ciascuno di noi è uno slancio vitale già in corso di raffreddamento, donde la nostra caratteristica mistione di libertà e di necessità, di intuizione (*spirito*) e di intelletto (*materia*). E ciascuno di noi, ciascuno degli infiniti slanci vitali dell'universo è reciprocamente *spirito* e *materia*, *libertà* e *necessità*, nuclei creativi che interferiscono e si influenzano a vicenda.

La ragion d'essere del complesso universo consiste in questa continua dinamica di creazione e di reciproche influenze.

Chiamate *spirito* ciò che i nostri predecessori chiamavano *materia* e avrete nel bergsonismo la stessa identica filosofia dei materialisti, per quanto si riferisce

alla caratteristica fondamentale del secolo XIX: il dinamismo. E si comprende che intorno a lui abbiano gravitato tutte le filosofie dell'epoca: il pragmatismo, il volontarismo, le filosofie dell'azione, della potenza. È la filosofia quale poteva corrispondere alla civiltà che passa dal vapore al velivolo, dal telegrafo coi fili a quello senza fili, dal piroscafo al sottomarino. La grande fortuna del pensiero bergsoniano (fortuna che si estende a notevoli influenze anche nel campo dell'arte e della letteratura, poichè ad esso corrispondono l'impressionismo, il psicologismo e lo stesso frammentarismo) consiste nell'avere ricondotto questa civiltà della dinamica materiale in crisi, alle soglie dello spirito, senza imporle soverchie rinuncie, senza smentirla, senza costringerla ad entrare nel tempio della metafisica propriamente teologica, verso la quale essa nutre un'ereditaria diffidenza di tre secoli.

Eppure, tutto sembra indicare che il pensiero debba procedere inesorabilmente più oltre, donde il sospetto (per me certezza) che il sistema di Bergson abbia tutti i caratteri positivi e negativi di una filosofia di transizione.

Transizione in qual senso? Nel senso che il solo dinamismo, sia pure spiritualizzato, non basta a spiegare, anche umanamente, la costituzione dell'universo, l'essenza dell'uomo, e non sia traducibile in un sistema politico e sociale che possa gettare radici per una civiltà secolare.

Il molteplice, il dinamico, il divenire eterno, presuma l'uno, lo statico, l'essere eterno.

I più grandi filosofi dell'umanità da Platone ad Aristotele, da Tommaso d'Aquino a Bruno, da Leibniz

a Vico, in maggiore o minore misura, hanno delineato e conciliato l'aspetto dinamico con l'aspetto statico dell'universo, il divenire con l'essere, il molteplice con l'uno assoluto. Due piani della Realtà, l'immortale e il mortale, separati e antitetici, nella nostra visione prammatica della realtà universale, ma connessi l'uno con l'altro per un'intima rispondenza, per una coincidenza di contrari che sfugge alla nostra logica, ma che, per il solo fatto di superare le possibilità delle nostre dimensioni mentali, non può esser negata.

Questa realtà una, eterna e immutabile, questo Trascendente che costituisce la fonte e la foce, il substrato e l'anima dell'infinita dinamica dell'universo, è esclusa dal sistema bergsoniano, o vi è semplicemente adombrata senza elevarsi a elemento costitutivo. Nè c'è da meravigliarsi, poichè l'immanentismo (idealista o materialista, ottimista o pessimista) costituisce la caratteristica della filosofia dell'evo moderno, fatta eccezione di alcuni pensatori che, non senza ragione, sono quasi tutti italiani; dico Bruno e Campanella, Vico e Galluppi, Rosmini e Gioberti, nei quali è evidente lo sforzo di armonizzare a sintesi le due realtà filosofiche, le due tendenze culturali e sociali.

Credo che nel mondo contemporaneo i sintomi di un ulteriore processo dal dinamismo materialista a una visione che contemperi le ragioni della fisica con quelle della vera e propria metafisica, siano evidenti. Non solo si avvertono segni d'irrequietezza verso le filosofie analoghe al bergsonismo, ma anche indizii di disagio e di insufficienza verso il neo-idealismo, che in Italia ha esercitato lo stesso ufficio di transizione, svolto in Francia dal Bergson.

E non da oggi io vedo una singolare e fatidica coincidenza nel fatto che proprio l'Italia, rimasta per più di due secoli estranea alla filosofia mondiale, proprio l'Italia che filosoficamente non ha mai aderito agli estremismi del trascendentalismo e dell'immanentismo, proprio l'Italia, possa essere chiamata a continuare e a personificare in sè un processo cui sembra orientarsi tutto il pensiero mondiale.

Non dimentichiamo un fatto: la reversibilità tra la speculazione filosofica e la sociologia è assoluta. Alla dinamica sensista dell'Enciclopedia corrisponde la Rivoluzione Francese, alla dinamica idealista di Hegel corrisponde lo Stato e l'Impero tedesco, al materialismo l'avvento dei sistemi socialisti; espressioni che hanno avuto una ragion d'essere, ma effimere, spazzate via l'una dall'altra, dopo pochi decenni attraverso una tragica generale irrequietudine della quale la grande guerra non è stata forse che il minore dei mali. E realmente, potrebbe mai esser diversa la sorte di una civiltà che esclude dal suo pensiero un principio qualsiasi di stabilità e di eternità nell'universo?

È illusione credere che il mondo moderno cominci a desiderare un *ubi consistam* politico e sociale? È possibile credere che queste immense fiumane, sorte dalla decomposizione dell'unità medioevale, non debbano tendere alla ricomposizione di una nuova, più alta unità, di un nuovo duraturo sistema di civiltà?

Se questo processo è nei fati, il destino di creazione è nella mano di quel popolo la cui mente comprenda che non esiste stabilità, là dove l'anima non si presupponga e non si senta al di sopra delle alterne leggi del divenire; che non si crea un ordine stabile nella società,

senza presupporre un principio stabile nell'universo; che non si unifica il mondo se non si ammette l'unità dell'universo.

Creare una nuova formola della statica universale, che non neghi, ma concili le antitesi del divenire, significa creare la formola di una nuova civiltà, di una società nella quale trovino, per lungo tempo, pace e splendore almeno i figli di queste generazioni condannate allo spasimo di un troppo rapido alternare del dubbio e della fede, delle effimere costruzioni e delle fulminee catastrofi, logica simmetria di una concezione filosofica che considera il divenire del molteplice come scopo a sè stesso.

(1928).

II.

Dopo il 1928, data del precedente scritto, il Bergson ha pubblicato un'opera: *Les deux sources de la morale et de la religion*, (1932), la quale indubbiamente costituisce un segno di maggior riconoscimento, da parte dell'insigne autore, dei valori della trascendenza. Ma tutto si limita a un maggior riconoscimento o, per essere più esatti, a una manifesta preoccupazione di conciliare, quanto più possibile, col suo sistema, le più profonde esigenze della religione, il che porta implicitamente a una più ampia valutazione del trascendentalismo.

Ma il nuovo atteggiamento del Bergson, se fa onore all'acume del pensatore, se dimostra in lui una fine sensibilità verso quelle che sono le ragioni eterne

della vera filosofia e verso quello che sarà il sicuro orientamento del pensiero mondiale nei prossimi anni, non corrisponde, nel modo e nella misura, alle nostre esigenze.

I due problemi fondamentali, attraverso i quali si può valutare la posizione di un sistema nei rapporti con la trascendenza, sono *la personalità di Dio e la sopravvivenza dell'anima*; ora questi problemi, malgrado i richiami al misticismo e l'evidente intenzione di prospettare al pensiero contemporaneo i legittimi valori della trascendenza, sono lasciati dal Bergson in una sfera che è assai meno lontana di quanto si creda, dal criticismo. Sono caute ipotesi, pensose esortazioni alla sintesi. Ciò è molto per il Bergson e per il pensiero contemporaneo; ma è poco per noi. Noi affermiamo che le ragioni di ciò che si deve considerare la caratteristica del pensiero moderno, l'evoluzionismo, il dinamismo, lo slancio vitale, debbono essere oggi messe nuovamente a fuoco con le ragioni della stabilità, dell'immutabilità, dell'eternità, in una misura molto più ampia ed esplicita di quella a cui si è sforzato di pervenire il Bergson.

Per chiarire il nostro pensiero, basterà riferirci ai rilievi, formulati dal Bergson nel terzo capitolo del suo libro, in merito al Dio di Aristotele. Dopo avere acutamente ricollegato il concetto aristotelico del « Motore immobile, Pensiero che pensa sè stesso, chiuso in sè stesso » alle Idee, anzi all'Idea delle Idee di Platone, egli conclude che questo Dio « non ha nulla di comune con gli dei adorati dai Greci, e tanto meno col Dio della Bibbia e del Vangelo ».

Opposta la tesi da me svolta nel corso del presente libro e specialmente nel capitolo: *Aristotele*. Giusta-

mente i due massimi pensatori greci si sono preoccupati di sollevare un Dio immutabile sopra la creazione e altrettanto giustamente il cristianesimo ha fatto di questa concezione il cardine della propria teologia.

Quanto al fatto che preoccupa il Bergson, e cioè che il Dio di Aristotele sia «incapace di entrare in rapporto con noi», rispondiamo che Bergson dimentica il grandioso concetto della Trinità, già adombrato da Platone, col quale la teologia cattolica ha precisamente risolto il problema dei rapporti tra il creatore e le creature. Nessuno può collocare Cristo tra le divinità che non sono state capaci di entrare in rapporto con noi, ma nessuno può negare che Cristo abbia esplicitamente predicato l'esistenza di una persona divina che, nella processione trinitaria, lo precede, mentre, nello stesso tempo, si identifica con Lui: ora il Padre, nel concetto della Trinità cattolica, è certo un elemento che corrisponde al Dio aristotelico, se dobbiamo ammettere che S. Tommaso d'Aquino e Dante Alighieri sono stati cristiani e cattolici.

Nella dottrina cattolica l'elemento dinamico della Trinità pone capo gerarchicamente al Padre che, nella sua essenza ineffabilmente e simultaneamente una e trina, rappresenta l'espressione di una increata e immortale stabilità. Qui il nodo risolutivo del problema: ammettere nel Dio, unitrino e triuno, i due principî, simultanei e identici, dello statico e del dinamico; in Dio, *a priori*, tutto il possibile e tutto il reale, tutti i tempi e tutti gli spazi, tutti gli spiriti e tutte le materie, e risolta in Lui, in Lui solo, la contraddizione di un mondo che, mentre si fa, è anche eternamente già fatto. E se l'uomo è creato a immagine di Dio, la

più alta filosofia umana è quella che, anche nella vita, lo assomigli a Dio, nel senso che l'uomo, mentre opera e genera continuamente il nuovo nel pensiero e nella materia del mondo, abbia anche dentro di sè il senso di non essere, egli, nuovo nel mondo e di possedere un suo elemento di stabilità quale riflesso dell'immutabile unità, pienezza e perfezione di Dio.

(1935).

GIOVANNI GENTILE

La sorte opposta del pensiero filosofico di Croce e di Gentile trova, ne *La Filosofia dell'Arte* di Gentile (1931), la sua definitiva espressione storica e simbolica.

Mentre Croce giunse alle altre discipline filosofiche, muovendo dall'estetica, Gentile è pervenuto all'estetica come ad ultima fase del proprio sistema.

L'inverso cammino spiega, per sè solo, il fatto che il Gentile, pervenuto sul terreno nel quale il Croce per circa trent'anni aveva regnato da sovrano, abbia, con questo libro, sferrato contro l'antico ventennale collaboratore una polemica, giustificabile nella sostanza, dolorosa e forse degna, in una seconda edizione, di essere attenuata nella forma.

Ho detto: giustificabile nella sostanza, perchè basterebbe questa *Filosofia dell'Arte*, dedotta rigorosamente dalla metafisica, dalla logica e dall'etica, da molti anni già formulate dall'autore, a dimostrare quale torto si facesse al Gentile confondendo il suo idealismo con quello del Croce. Quasi ci sarebbe da ringraziare la politica per aver rotto violentemente il binomio che incatenava, anche nei manuali scolastici, i due pensatori, tra i quali c'è somiglianza solo in quanto i loro sistemi derivano dall'unica matrice dell'idealismo, mentre questo, forse, può dar luogo (come in questo caso) a filosofie talmente diverse da farle apparire più lontane l'una dall'altra di quanto non sia lontano lo stesso idealismo da altre forme generali del pensiero, quali lo spiritualismo e il materialismo.

Per valutare esattamente il contributo originale di Gentile nel campo della filosofia dell'arte è necessario ricapitolare la storia dell'estetica quale essa appare al medesimo autore.

Secondo Gentile, nè il pensiero greco, nè quello cristiano del Medio evo e del Rinascimento, ebbero una estetica nel senso di una disciplina per sè stante, e ciò perchè « l'arte è attività spirituale e lo spirito non entrò mai nel quadro della realtà a cui fu rivolto il pensiero degli antichi ». In quella « preistoria dell'estetica » si possono trovare (specialmente in Platone e in Aristotele) felici accenni e vaghi presentimenti, ma nulla che sia dedotto da un concetto coerente al principio e al metodo della filosofia.

Anche il Medioevo, pur avendo « un fermento di vita che, quando produrrà i suoi frutti, darà il concetto della realtà, sconosciuta all'antichità classica, la realtà dello spirito », « si muove dentro gli stessi concetti della filosofia antica, e non può arrivare alla giustificazione dell'arte come attività autonoma ed essenziale dello spirito ».

Nè la filosofia del Rinascimento supera il quadro medioevale, pur « cominciando a sentire nell'uomo una potenza capace di affrontare e fronteggiare la natura » cioè la sua « autonomia ed energia creatrice ».

Perchè « la porta si apra » deve compiersi la risoluzione, « deve nel pensiero cader la natura e sorgere lo spirito ». Questa rivoluzione comincia con Galileo e continua con una prima serie di filosofi al termine della quale il Gentile colloca Leibniz e Vico, il quale ultimo contrapponeva la sua *Scienza nuova*, come filosofia dello spirito, alla vecchia scienza indagatrice della verità naturale.

Ecco dunque in Vico l'arte, la poesia, giustificata come il primo momento della vita dello spirito, « distinta dalla scienza che è forma dell'intelletto o ragione; la verità non è soltanto quella che si conosce per puri universali nella filosofia, ma anche quella che riempie l'animo agitato e commosso, *che non si esprime per teoremi, ma nel canto*. Ed è tutto un mondo con la fisica, con la sua etica e con la sua teologia: in sè compiuto e perfetto ». Si comprende, dunque, come, proprio in questa fase del pensiero europeo, l'estetica si delinei e si fissi, per opera del Baumgarten, « col suo nome proprio », « come scienza di un genere di cognizione distinto dalla cognizione speculativa o razionale ».

E giungiamo così, con l'epoca moderna di Kant e di Hegel, alla definitiva apparizione e sistemazione dell'Estetica, come scienza di per sè stante, e vi giungiamo in quanto perveniamo, nel medesimo tempo, a fondare la scienza dello spirito concepito come la realtà assoluta, senza dipendenze, senza derivazioni vere e proprie dal mondo empirico della natura. Lo spirito, in certo modo, crea la natura, contiene la natura.

Senonchè, Emanuele Kant, secondo Gentile, non riusciva a liberare il proprio pensiero da residui realistici, come conseguenza della sua teoria del *noumeno*, cioè di un *quid* che sfugge alla conoscenza e alla potenza dell'Io e ne costituisce, quindi, un limite. Ora, afferma Gentile, « l'Io, soltanto se produttivo senza esterni limiti, può manifestare la sua creatività e libertà ed essere insomma spirito ». Ecco perchè, a causa di questa concezione limitata dell'Io dello Spirito, « Kant, nell'*Estetica trascendentale*, è passato accanto all'arte e non se n'è accorto ».

Il passo definitivo fu compiuto da Hegel il quale dimostrò « come la critica che lo spirito fa di sè stesso e di tutte le sue forme, lo conduca a riconoscere nell'auto-coscienza assoluta l'essenza del reale ». Qui, su questo terreno dello spirito assoluto « può metter radice la pianta dell'arte » e da Hegel in poi « è un germogliare ricchissimo di osservazioni intorno all'arte che formano come una nuova e mai conosciuta sensibilità del carattere spirituale dell'opera d'arte e del bello ». Per Hegel « l'arte è la forma più sensibile dell'idea »; ma « l'idea non è per lui un concetto o il concetto della mente, ma la stessa autocoscienza, o spirito consapevole di sè, e però veramente spirito ». Tuttavia, anche la concezione estetica di Hegel è insufficiente, perchè per il filosofo tedesco:

La forma estetica non è essenziale ed insuperabile; lo spirito vi passa e ripassa dentro per uscirne ed elevarsi alla filosofia, alla forma pura dell'idea, in sè e per sè, e l'arte non è immanente nella stessa forma suprema del pensiero.

Dopo Hegel, il maggior pensatore che abbia trattato il problema dell'arte è, secondo Gentile, Francesco De Sanctis; opinione accettabile se ci limitiamo a considerare soltanto i pensatori della corrente hegeliana, chè altrimenti non si comprende perchè uno scrittore come De Sanctis, il quale, più che pensatore fu un letterato, storico e critico militante, possa farci dimenticare i compiuti sistemi di filosofia dell'arte di Gioberti e di Schopenhauer. Comunque, il contributo del De Sanctis pensatore, consiste, secondo il Gentile, nell'aver sempre battuto:

sulla necessità di ricondurre il pensiero dalle astrattezze vane al concreto della vita e dell'esistenza, in cui il pensiero

non può innestarsi se non per questa sua profonda radice, con cui si affonda nel tutto.

Quanto a Benedetto Croce, il Gentile ritiene che la sua estetica, mentre vuole essere un perfezionamento di quella del De Sanctis, costituisce invece un regresso. Il De Sanctis affermava l'identità concreta dell'arte col pensiero e con la vita; il Croce, mentre parte, teoricamente, dall'affermazione di questa unità, viene, invece, praticamente ad escluderla, distinguendo la categoria del bello dalle categorie del vero, dell'utile, del buono:

quattro categorie esaltate sempre come la quadruplici rivelazione di uno spirito misterioso e inconoscibile.

Separando, sia pure nella pratica, l'arte dalle altre espressioni della vita e dell'attività umana, facendo dell'arte l'espressione o l'intuizione del sentimento e non il sentimento stesso, il Croce, secondo Gentile, ha creato un'estetica formalista che esclude dall'arte e dalla critica i valori etici, anzi addirittura la vita stessa, nel significato integrale della parola, contrariamente al De Sanctis, per il quale:

L'arte è forma, sí, ma forma della vita; della vita in tutta la sua complessa costituzione, col suo valore morale, con i suoi ideali, con la scienza, con la filosofia, col suo contenuto religioso.

Basta questa critica all'*Estetica* del Croce per far comprendere quale sia la posizione che il Gentile intende occupare con la sua *Filosofia dell'Arte*.

Monista assoluto, egli nega le divisioni crociane: l'arte non è l'espressione del sentimento, è il senti-

mento stesso; l'atto della vita è, simultaneamente e inseparabilmente, atto filosofico, atto estetico, e atto etico. La sua preoccupazione fondamentale è quella di evitare qualunque concezione filosofica e teorica la quale possa separare dall'arte la vita, concepita come vita non soltanto umana, ma universale, così come, nel complesso, il pernio fondamentale del suo sistema è quello di non separare il pensiero dall'essere, ma di identificare l'uno nell'altro.

Con questa concezione il Gentile risolve, in modo più o meno accettabile, ma chiaro e logico, tutti i problemi tradizionali dell'estetica: primo tra essi quello dei rapporti dell'arte con la morale. L'arte, come atto di vita, è atto di bellezza e di bontà. Così ugualmente cadono tutte le distinzioni tra forma e contenuto, cadono le teorie che distinguono arte da arte, ponendo, tra l'una e l'altra, limiti non valicabili; cadono le teorie dei *generi letterari*. Queste distinzioni hanno una loro ragion d'essere, ma esclusivamente dal punto di vista *tecnico*, non mai da quello dell'*essenza*. L'essenza è unica, come è unico l'atto di vita, di creazione, dello spirito. La vita, l'universo, l'uomo sono arte; c'è maggiore o minor arte, come c'è maggior o minor pensiero, maggiore o minore bontà; ma l'arte, come il pensiero come la bontà, è la vita stessa, è la realtà stessa dell'universo:

Come non c'è uomo che non pensi e non regga il suo pensiero con le norme di una struttura razionale universalmente controllabile; come non c'è uomo privo affatto d'ogni criterio morale che gli faccia distinguere il bene dal male; così non c'è uomo destituito d'ogni attitudine artistica.

Contrariamente a Hegel, il Gentile ritiene che l'arte è immanente nella stessa forma suprema del pensiero.

A questa luce, conclude il Gentile:

L'arte ci è apparsa qualche cosa di più della pur divina arte del genio, che viene a miracol mostrare: qualche cosa di quotidiano ma più prezioso dello stesso pane; quella vita profonda che ci anima della vita possente dell'universo, in cui non c'è nessuno che non veda una forza creatrice, che si manifesta per mille e mille guise e non viene mai alla superficie; per tutto presente ne' suoi effetti e non afferrabile nè con gli occhi, nè con la mente in nessun punto. Ed è la nostra vita, il nostro noi, il fondo vivo del nostro noi, quel sentimento con cui si nasce e di cui si vive, e in cui pulsa e s'incontra l'infinita natura e da cui s'espande pensando l'infinita realtà che si pensa: l'autocoscienza infinita, dentro la quale si svolgono tutti i drammi, si celebrano tutte le vittorie, si realizza il regno dello spirito.

Su queste ultime parole, che concludono il libro del Gentile, possiamo fondare la nostra valutazione della estetica gentiliana.

Tre sono le caratteristiche di questa estetica: il tentativo di risolvere in senso *unitario* il problema della essenza e dell'esistenza dell'arte; il principio che *identifica* l'arte col pensiero, il pensiero con la vita, e quindi l'arte con la vita; l'esortazione a sentire l'arte come fatto di creazione religiosa, universale, intrinseca allo Spirito considerato come *autocoscienza infinita*.

Possiamo affermare che il sistema gentiliano, in genere, e l'Estetica in specie, costituiscono il più poderoso tentativo fino ad oggi compiuto per risolvere, in senso rigorosamente ed esclusivamente inmanentista, il problema della vita. Ma non si tratta che di un

tentativo, chè nessuna forza, per quanto titanica, potrà mai, secondo me, spiegare l'universo soltanto con l'universo, l'uomo soltanto con l'uomo, da qualunque punto di vista muoviamo, dalla religione o dalla filosofia, dall'etica o dall'estetica.

Anche dal punto di vista dell'estetica. Per fondare su solide basi la sua filosofia dell'arte, il Gentile ha dovuto, come s'è visto, risalire a un'*autocoscienza infinita*. E perchè? Perchè egli non poteva non sentire, al pari dei più profondi pensatori che hanno trattato l'arduo tema, che l'arte ha, per sua propria caratteristica, quella di esprimere la realtà *sub specie aeternitatis*, direi quasi purificata dalle scorie del molteplice, materiale e contingente, fissata in un cielo eterno, riflesso umano di ciò che deve essere la realtà al di sopra dello spazio e del tempo. Per usare le parole di un grande pensatore, l'arte arresta la ruota del tempo. Ora l'*autocoscienza infinita* del Gentile esprime davvero questa realtà divina che si riflette nell'arte? Non credo, a meno che egli non sottragga questa *autocoscienza infinita* alla sfera dell'universo cioè dell'immanente, chè altrimenti non si potrebbe parlare di autocoscienza *infinita*, ma *indefinita*, distinzione fondamentale la quale porta seco il fatto che soltanto l'autocoscienza infinita può dirsi *eterna*, fonte misteriosa soprintelligibile e soprannaturale di quell'ineffabile virtù che distingue l'arte nelle sue supreme manifestazioni: la perfezione e l'eternità.

Vero è che l'arte esprime « l'autocoscienza dentro la quale si svolgono tutti i drammi, si celebrano tutte le vittorie, si realizza il regno dello spirito » ma è altrettanto vero che questa autocoscienza non è quella divina,

considerata nella sua espressione assoluta, ma quella, relativa, dell'universo e dell'uomo, perchè non è concepibile un Dio che, considerato come tale, cioè nella sommità della sua perfezione, sia sottoposto alle alternative dei drammi, dei combattimenti, delle vittorie.

Solo chi concepisce Dio intrinseco alla natura, sì, ma anche esente dalle opposizioni e dai contrasti di essa, può spiegare il più alto segreto dell'arte: quello di far dimenticare, e in certo modo annullare, nell'atto stesso di esprimerli, il male, il dolore, la morte. « L'immanenza e la trascendenza non sono un sì o un no, come pare le ritenga il Croce e insieme con lui i teologi ortodossi del Cattolicesimo. La sintesi è nell'immanenza ». Così il Gentile, ed egli ha ragione quando afferma che « non sono un sì e un no », ha torto quando afferma che « la sintesi è nell'immanenza ». La sintesi è nella trascendenza.

È evidente che il riflesso di questa straordinaria potenza dell'arte non può provenire se non da una fonte nella quale il male, il dolore, la morte e tutte le alternative dei contrari non esistono.

E questa assoluta esenzione non può essere concepita se non in un Dio che trascenda tutta la creazione, anche il pensiero, anche l'arte.

Degno di rilievo è il fatto che Gentile, mentre con tanta ragione e con tanta profondità ha insistito sul concetto dell'arte, non come espressione del sentimento e della vita, *ma come il sentimento e la vita stessa*, non abbia adeguatamente messo in luce l'analogo pensiero di Gioberti (teoria della Metessi) e di Schopenhauer (arte come rivelatrice della cosa in sè, cioè della *volontà* e non della *rappresentazione*), e ciò indi-

pendentemente dalle diverse premesse e conclusioni generali dei due sistemi.

Particolarmente degno d'attenzione il riferimento a Gioberti (del quale Gentile rammenta il pensiero per un altro aspetto del problema estetico) perchè, proprio l'opera di Gioberti serve a mettere in evidenza il punto che abbiamo or ora esposto, in quanto, se nella teoria giobertiana della mimesi e della metessi troviamo contemplato e avvalorato l'idealismo immanentista di Hegel, ripreso e perfezionato poi dal Gentile, troviamo anche costantemente affermato un terzo ordine della realtà, l'ordine sovrametessico, cioè la divinità concepita al di sopra del divenire umano e universale.

Questa divinità, simultaneamente concepita, per una potenza che trascende l'umano intelletto, produttrice immobile d'ogni moto, suscitatrice immutabile del divenire universale, sopracoscienza generatrice d'ogni coscienza, è anche fonte e modello dell'arte, appunto in quanto l'arte, per un privilegio la cui natura arcana sfugge alla scienza e alla coscienza umana, comprese quelle dell'artista, riflette da essa divinità il suo attributo essenziale: il perfetto, l'assoluto, l'eterno.

(1931).

Digitized by Google

INDICE

AVVERTENZA	<i>Pag.</i>	5
INTRODUZIONE.		7
Filosofia italica		7
Divulgare la filosofia		24
Eraclito.		31
Platone		39
Aristotele		43
Plutarco		56
Marsilio Ficino		61
Leonardo da Vinci		67
Machiavelli		75
Giordano Bruno		82
Tommaso Campanella		95
Francesco Bacone		136
Spinoza		139
Leibniz		147
Antonio Genovesi		159
Lazzaro Spallanzani		165
Hegel.		170
Leopardi		177
Rosmini		196
Tommaseo		201
Schopenhauer		209
Fechner.		222
Bertrando Spaventa		233
Vito Fornari		238

Spencer	<i>Pag.</i> 245
Roberto Ardigo	257
Federico Nietzsche	269
Windelband	273
Enrico Morselli	276
Enrico Bergson	283
Giovanni Gentile	296

8005-20
21-36